

3. 6. 883

CATECHISMI RAGIONATI

OVVERO

ISTITUZIONI DI FILOSOFIA

SCRITTI

**PER SERVIRE AGLI STUDI GENERALI DI ALTA ISTRUZIONE
NEI COLLEGI NEI SEMINARI E NELLE
SCUOLE DEL REGNO**

DALL' ABBATE

A1
34.843

h 3764

FRANCESCO MELILLO

SECONDA EDIZIONE

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL' AUTORE.



Napoli

**DALLA TIPOGRAFIA AGRÈLLI
Calata Sanità n° 15.**

1850.

3. 6. 883.

3. 6. 883.

CATECHISMI RAGIONATI

OVVERO

ISTITUZIONI

DI

FILOSOFIA

Vol. III.



CATECHISMO DI COSMOLOGIA

E DI

TEOLOGIA NATURALE

SCRITTO

PER SERVIRE AGLI STUDI GENERALI DI ALTA ISTRUZIONE
NEI COLLEGI NEI SEMINARI E NELLE ALTRE
SCUOLE DEL REGNO

DALL' ABATE

FRANCESCO MELILLO

SECONDA EDIZIONE

CORBETTA ED ACCRESCIUTA DALL' AUTORE.



NAPOLI

DALLA TIPOGRAFIA DEI FRATELLI AGRELLI

1850.



CATECHISMO DI COSMOLOGIA

E DI

TEOLOGIA NATURALE

INTRODUZIONE

PASSAGGIO DALLA IDEOLOGIA ALLA COSMOLOGIA
E TEOLOGIA NATURALE (*).

I.

Richieste proprie di questa ultima parte di Filosofia Razionale — Chiunque reso certo della realtà effettiva delle cose estrinseche (a), esce dal ristretto dominio del suo essere, e trascorrendo dal subbietto agli obbietti, sospinge

(*) Le due Sezioni del presente Libro, versando sull'universo in quanto dipende da Dio, e intorno a Dio in quanto è causa prima dell'universo, racchiudono propriamente il lato ontologico ed obbiettivo della Filosofia: il perchè in un riordinamento sintetico della presente disciplina, analogo all'ordine sintetico delle cose, dovrebbe la scienza di Dio (TEOLOGIA NATURALE) tenere il primo luogo, e ad essa connettersi, anzi derivarne come da fonte e principio, la scienza del pensiero discorsivo (LOGICA), applicata in seguito agli esseri in generale (ONTOLOGIA) all'universo materiale (COSMOLOGIA), ed all'universo spirituale (PNEUMATOLOGIA, suddivisa in ANGELOGIA ed in PSICOLOGIA). Ma in un'opera analitica come questa, non poteansi la Cosmologia e la Teologia naturale offrire altrimenti, che al seguito della parte obbiettiva della Ideologia. Tuttavolta noi ci siamo astenuti dal risguardarle come efformanti una Ideologia speciale; e ciò tanto per far vie più palese di non essersi alterata la integrità della Filosofia, giusta la divisione più usata nelle scuole; quanto perchè si è già effettuato il passaggio dalle idee agli obbietti esterni, sì che possiamo a dirittura su questi rivolgerci ed affissarci, ricavandone di più quelle illazioni che ne derivano, mediante il soccorso dei principj già innanzi riconosciuti e chiariti.

(a) Ve. Catech. Ideolog. Sez. II, Cap. II, art. 1°.

uno sguardo scientifico sul magistero della natura visibile ; se non vuole arrestarsi , muto spettatore , alla pura illusione dell'apparenza ; se vuole per poco sollevare il velo onde ogni cosa , nel mostrarsi all'uomo , si adorna ; deve sentire nella sua ragione l'imponenza delle seguenti ricerche : 1° Quale è la natura sostanziale dei corpi , astrazion fatta dai loro singoli modi ? 2° quali attributi possonsi ammettere come obbiettivi nei corpi stessi , e quali altri non sono che subbiettivi , cioè nostre maniere di apprenderli ? 3° in qual modo l'universo corporeo ha avuto origine ?

Eppure non è che in queste sole indagini potesse arrestarsi e riposare la mente dell'uomo. La natura dell'universo è quella di un effetto , poichè mutabile e limitato ha dovuto avere un principio. Quindi l'origine dell'universo stesso non può ripetersi , che da una prima cagione ; mentre non evvi effetto , o serie di effetti , che non richiegga in fine una causa indipendente ed assoluta. Di ciò nasce , che la stessa risposta ai tre superiori quesiti , circa la natura e l'origine dell'universo corporeo , apre l'adito ad altrettante ulteriori richieste , interessanti del pari , cioè : 1° Vi ha realmente una causa prima ed indipendente di tutte le cose ? 2° quali sono gli attributi di questa prima cagione ? 3° quale è il dominio che essa esercita su tutto il creato ?

Tali sono i quesiti , che dopo i passi già dati , si affacciano spontanei alla mente dei pensatori , e che debbono formare obbietto di esame , pria che fossero espletate le materie della Razionale Filosofia. Ma per meglio scorgere la prossimità del passaggio a quest'ultima trattazione , giova collegare l'argomento di simil parte di Filosofia , colle altre due che la precedono.

II.

Riassunto delle precedenti parti di Filosofia, e quadro della presente — Nel Catechismo Psicologico , concentrati nel solo studio dell'uomo , noi considerammo questo essere , per parte della sua vita interiore , nell'esercizio delle sue facoltà sensitive ed intellettuali , operante nelle prime come anima , come spirito nelle seconde. Dopo ciò , facendo passaggio dall'uomo in particolare all'esame di

un fatto universale, qual'è la conoscenza, in cui tutte le discipline si incontrano; vedemmo nel Catechismo Ideologico, quale sia da natura generica, quale l'origine e gli elementi e la materia delle idee, prese tanto dal lato logico che dal lato ontologico. Nel qual modo demmo compimento alla Filosofia, riguardata sì come scienza particolare e secondaria, non diversa dalle altre onde si compone la serie delle naturali discipline (a), e sì come scienza universale e primitiva, diversa dalle rimanenti, per essere di tutte il sostegno, la pruova e la direzione comune (b).

Or poi, essendosi esaurite le inchieste intorno al subbietto conoscitore, non che quelle relative alla formazione e al valore della conoscenza, che è come media fra il subbietto e gli obbietti, perchè l'uno e gli altri raccoglie e riconosce come suoi requisiti; non rimangono che le sole suindicate indagini, concernenti in modo esclusivo la natura degli obbietti cognitivi (il mondo e Dio), e i loro rapporti. Vuol ragione perciò, che si consacrì ad investigazioni siffatte questo ultimo Libro, dividendolo, come per gli altri si è praticato, in due Sezioni. La 1^a tratterà della natura sostanziale dell'universo corporeo, quindi dei suoi modi di essere tanto obbiettivi che subbiettivi, e della sua origine; la 2^a dimostrerà la realtà assoluta di Dio, i suoi infiniti attributi, e l'azione di Lui sopra tutto il creato (c).

(a) *Ve. Catech. Psicolog.* Introd. §. II, e *Consolm.* §. III.

(b) *Ve. Catech. Ideolog.* Introd. §. III.

(c) È quasi superfluo il rammentare, che anche questo Catechismo, al pari dello Psicologico e dell'Ideologico, entra a far parte dell'Ordinamento prescritto agli studi generali di lettere e scienze, che debbono formar l'uomo d'alto, e prepararlo agli studi speciali, quando voglia addirsi ad alcuno di essi. Quel che è una parte di un edificio rispetto all'edificio intero, è pur questo libro nel vasto ordinamento lodato. Ma per ritrovare anche meglio il posto che gli conviene, in rapporto alle altre discipline, fia pregio dell'opera sentire quel che ne dice il suo insigne Autore medesimo, nei seguenti termini. «... E come all'Ideologia si atte naturalmente la Cosmologia, poichè conosciuta nell'Ideologia la realtà del mondo, sorge spontaneo il bisogno di esaminare se il medesimo sia eterno o creato, se possa o non possa confondersi con Dio ecc. ecc., io gliela ho soggiunta: ed a questa ho fatto succedere la Teologia Naturale, che anche maravigliosamente alla stessa si attaglia, perciocchè alle quistioni cosmologiche è necessariamente connesso l'esame dell'esistenza, natura ed attributi divini ». Chiude con tali studi l'esimio Prelato (la cui grave perdita or si compiangere dai buoni) la serie ultima delle scienze razio-

Limiti propri della Cosmologia e della Teologia naturale — La Cosmologia è, giusta la definizione Volfiana, quella parte della Filosofia razionale che si occupa dell'universo in generale; e la Teologia Naturale quella parte che tratta di Dio, secondo le sole forze della ragione umana. È facile ad avvedersi, come tali due parti trovinsi riunite in quest'ultimo Libro, il quale appunto è inteso a far parola dell'Universo, di Dio, e dell'azione di Dio sull'Universo. Bensì fa uopo meglio porre mente ai confini dai quali deve essere circoscritta questa medesima porzione di Filosofia, per modo che non invada il dominio di verun'altra scienza.

La Cosmologia, dicesi, si occupa dell'universo *in generale*: che si vuol dinotare con una simile agginzione? L'universo corporeo offre ai bisogni, ai diletti ed alle ricerche dell'uomo, tre immensi regni: l'animale, il vegetabile, il geognostico; ciascuno dei quali contiene sotto di sé un numero sorprendente di specie inferiori. Intanto la Cosmologia, come parte della Filosofia, nulla vuol sapere di dette cose: non cura internarsi in alcuna delle singole proprietà dei generi o delle specie della natura. Chiede unicamente dell'essenza e degli attributi dei corpi genericamente presi; come ancora, trascurando di investigare le svariate origini fisiche dei moltiformi esseri visibili, cerca sapere della sola origine metafisica di ogni natura corporea. Ed è ciò che si vuol dinotare dicendosi, essere la Cosmologia la scienza dell'universo in generale (a).

Si può poi aver conoscenza di Dio, o per quanto ce ne è dato rilevare in virtù della sola ragione, dietro la

nali, riserbando alle pratiche l'Etica e il Dritto universale, coi corrispondenti Appendici di dritto Pubblico, Legale, Amministrativo e Commerciale del Regno di Napoli (V. *Quadro di Studi rudimentali*, di Mons. G. M. Mazzetti, Arc. di Sel. ecc. ecc.).

(a) Veramente la Cosmologia come dottrina del mondo, può esser trattata in due modi, fisicamente cioè e metafisicamente. Nel primo aspetto la Cosmologia si occupa del mondo dei fenomeni e delle sue leggi costanti; ma sotto tal forma essa non esce dalla categoria delle scienze fisiche e sperimentali. Per prender luogo tra le discipline filosofiche, deve elevarsi ad una dottrina universale del mondo, considerandolo nella essenza di sua natura e nelle sue ragioni ultime.

considerazione degli effetti prodotti da Lui ; o in seguito del testimonio infallibile di una rivelazione , fatta da Dio stesso , e confermata collo splendor dei miracoli. Or la Teologia , come parte della Filosofia razionale , non intende elevarsi alla conoscenza di Dio , se non colle sole forze di nostra intellettiva natura ; ed è per questo che prende nome di Teologia naturale (a).

Nell'essere la Cosmologia scienza dell'universo in genere , e la Teologia naturale scienza di Dio in quanto è conosciuto per la sola umana ragione , si trovano i limiti propri di questa parte di Filosofia , che or ci rimane unicamente a trattare.

IV.

Cenno dei vari aspetti in cui può considerarsi la Filosofia, e delle varie definizioni che può quindi ricevere — Data un'idea del presente Libro , e richiamando l'argomento proprio dei due precedenti, possiamo in questo Inogo ravvisare in breve gli aspetti vari nei quali deve la Filosofia essere riguardata , e le definizioni delle quali è suscettiva. Perlochè si badi. La Filosofia può considerarsi , e come Scienza della vita interiore dell'uomo , e come Scienza della conoscenza umana , e come Scienza dell'universo e di Dio , in quanto sono necessariamente conosciuti da noi. Sotto il primo aspetto , la Filosofia è scienza particolare di riflessione , poichè l'obbietto suo è particolare , e non può menochè per la riflessione conoscersi (b). Nel secondo aspetto è scienza universale e subbiettiva , stantechè la conoscenza è un fatto comune a tutte le discipline , e non esiste al di fuori dello stesso subbietto conoscitore (c). Nell'ultimo , è scienza universale sì ma obbiettiva , per la ragione che l'universo e Dio sono obbietti diversi dal subbietto che li conosce.

(a) Quindi la Teologia naturale è diversa dalla rivelata, la quale tratta di Dio secondo i lumi della rivelazione. Ma neppure dee confondersi la Teologia naturale con quella disciplina che versa sul governo providenziale del mondo , e che meglio si intitola col nome di *Teodicea*.

(b) *Catech. Psicol.* Introd. §. IV.

(c) *Catech. Ideol.* Introd. §. III.

A seconda di questi aspetti vari, può poi la Filosofia ricevere altrettante analoghe definizioni. Come scienza particolare di riflessione, essa è quella fra le naturali discipline, che studia la vita sensitiva ed intellettuale dell' uomo, ed abbraccia la *Psicologia* (a). Quale scienza universale subbiettiva, è quella che esamina la formazione e il valore della conoscenza, assumendo il titolo d'*Ideologia* (b). Quale scienza universale obbiettiva, tratta dell'universo in generale e di Dio, per quanto è conosciuto da noi, costituendo la *Cosmologia* e la *Teologia naturale*.

E sono così fatti gli aspetti vari, le definizioni molteplici, e le parti nelle quali va divisa la Razionale Filosofia.

V.

Riduzione delle definizioni esposte; e natura generica della Filosofia — Altrove io ho racchiuso tutti gli aspetti della Filosofia, nell' unica complessiva definizione che la dichiara: « Scienza del pensiero umano in relazione agli obbietti essenziali ad esso »; volendo con ciò alludere non pure a Dio, il quale è per l'esistenza nostra di necessità assoluta, ma ancora all'universo corporeo il quale nel presente ordine di cose circonda l'uomo per modo che questi ne è inseparabile. L' allegata definizione poi ha di pregio questo, che comprende sotto di sè tanto la parte teorica della Filosofia che la parte pratica: ben vero che la parte teorica tratta del pensiero umano, qual subbietto conoscitore in relazione agli obbietti essenzialmente cognitivi; mentre la parte morale riflette gli atti liberi della volontà in rapporto ad una eterna ed immutabile legge. Nel qual modo noi vedemmo già, come sotto la definizione generica della Filosofia, presa quale scienza del pensiero relativamente ai suoi obbietti essenziali, stiano due definizioni parziali e specifiche: l' una propria della Filosofia teoretica, la dice: « Scienza della conoscenza in generale, considerata in tutti i suoi primi requisiti, di forma, di principio e di materia »; l' altra propria della Filosofia morale, la

(a) *Catech. Psicol.* loco. cit.

(b) *Catech. Ideol.* loco. cit.

nomina: » Scienza della volontà in rapporto alla legge della natura » (a).

Colle riferite definizioni noi abbiain fatto opera di ridurre ad unità le varie parti della Filosofia, con evitare ad un tempo i difetti che si incontrano nelle teoriche dei soggettivisti ovvero psicologi da un lato, e degli oggettivisti ed ontologi dall'altro (b). Ora ne viene acconcio il sottoporre col signor Rosmini a giusta critica tre delle principali definizioni della Filosofia; lo che stimo convenevole eseguire colle sue stesse parole.

« Alcuni non sanno uscire dalle realtà (sensibili), e a queste sono legati necessariamente i materialisti, pei quali non vi ha veramente Filosofia, se non negativa, o più veramente distruzione della Filosofia. E qui riesce la definizione di Hobbes, che fa consistere la Filosofia nella cognizione degli effetti e dei fenomeni, per mezzo delle cause e della generazione; e nella cognizione delle cause e della generazione, per mezzo degli effetti e dei fenomeni. Or posciachè dai soli fenomeni e dai soli effetti, non si possono conoscere che le cause prossime o più veramente le leggi, secondo cui le cose sensibili si mutano; quindi la Filosofia con questa definizione è distrutta, e rimane solo la Fisica, e le scienze naturali, che usurpano il nome di Filosofia ».

« La seconda definizione erronea è quella dei soggettivisti, i quali riducendo ogni oggetto ideale ad essere una modificazione dello spirito umano, senza più, definiscono la Filosofia « la scienza del pensiero umano ». Tale è la definizione di Galuppi. Ma il pensiero umano non è che l'istrumento col quale la Filosofia trova e contempla i suoi oggetti; nè questi, fra quali Dio è il massimo, si possono menomamente ridurre al pensiero (c); ed egli sarebbe

(a) Ve. *N. Corso di Filos. Intell.* Vol. I, Introd. gen. Cap. II, seconda edizione.

(b) Ve. *Saggio di Filos. Mor.* Vol. I, Introd. Art. I.

(c) Quindi il bisogno di completare la definizione generica della Filosofia, con dirle: « Scienza del pensiero umano in relazione ai suoi oggetti essenziali »; e quindi pure l'uopo di riporre in particolare la Filosofia razionale (che è quella della cui definizione principalmente si disputa) nella « Scienza dei requisiti primi (tanto subbiettivi cioè che obbiettivi) dell'umano sapere » (Ve. *Nuovo Corso di Filos.* luo. sopra cit.).

manifestissimo assurdo, e che la scienza di Dio, che appartiene certamente alla Filosofia, d'altro non tratta che del pensiero » (a).

« La terza definizione erronea che pecca nell'eccesso contrario alle due prime, è quella dei Platonici, i quali fanno le sole idee esser l'oggetto della Filosofia, e ripongono l'ufficio del filosofo unicamente nel contemplare l'*idea dell'ente*. . . . Alla quale definizione platonica si riduce la definizione wolfiana, perocchè Wolfio dice, la Filosofia essere « la scienza dei possibili »; e quindi per ottenere che Iddio diventi anch'esso oggetto della Filosofia, si riduce a sostenere che la Filosofia tratta della possibilità intrinseca di Dio, quando certamente ella tratta dell'essere divino, e non della sua mera possibilità. Senza di che, le possibilità non costituiscono mica le ragioni delle cose per intero, ma sono un elemento di esse ragioni: giacchè le cose contingenti, poniamo, non esistono solamente perchè possibili, ma sì perchè, essendo possibili, una prima causa reale le ha create » (b).

VI.

Di due altre definizioni della Filosofia — Non mai quanto ai dì nostri si è presentata forte e spiccata la differenza, che divide in Filosofia i psicologi e gli ontologi-

(a) Vc. *Lezioni di Logica e Metaf.* Vol. I, Lez. II. Che anzi (aggiungo io) il Galluppi nella Prefazione ad una sua ultima opera, quale è la *Storia della Filosofia*, di cui non potette mandare a fine che un volume solo, par che avesse voluto anche di più restringere la definizione della Filosofia, dicendo con Reid che dessa è la *scienza dello spirito umano*. « Che cosa è mai la Filosofia? Io riferirò (risponde) ed esaminerò appresso le diverse definizioni della Filosofia; intanto dirò qui brevemente ciò che ne penso nello stato attuale di questa scienza. La Filosofia, secondo me, può definirsi brevemente così: *La scienza dello spirito umano*. Questa definizione è compresa nel famoso precetto di Delfo: *Nosce te ipsum* (*Storia della Filosofia*, Vol. I, Prefazione, pag. XIV). Contuttociò io ritengo, che la riferita critica del signor Rosmini colpisca più la lettera che l'idea della Filosofia racchiusa nelle definizioni apprestatene dal Galluppi; la cui mira non era affatto quella di escludere dalle indagini di detta scienza gli obbietti comuni dell'umano pensiero, quali sono l'universo in generale e Dio.

(b) *Opere edite ed inedite* dell'Ab. Antonio Rosmini-Serbatì, Novara 1846, Vol. VI, *Prefazione alle Opere Metafisiche*, §. 14, 15 e 16.

zi; nè mai sì grande è stata l'urgenza di entrare nelle loro dispute, per ponderar le ragioni di ambo le parti contrarie. Senza fallo, assai grette e meschine debbono riuscire le vedute di quelli, che intendono limitare la Filosofia al solo studio dei fatti dell'intelligenza, e ad una mera fenomenologia del pensiero; rinunciando alle richieste della realtà, origine e natura degli esseri, in che sta il nodo e lo scopo più alto della presente scienza. Ma d'altra parte, coloro i quali, senza curarsi del valore dei nostri mezzi conoscitivi, e della certezza propria della individuale coscienza, fanno principio alle loro indagini dall'ente assoluto, risguardando la Filosofia come la scienza dell'intelligibile puro; coloro, in altri termini, che identificando l'ordine logico coll'ontologico, pongono *a priori* la realtà dell'infinito e del necessario, cercando di scendere da esso a ciò che è contingente e finito; non possono esimersi in verun conto alla giusta taccia, che tutto il loro sistema poggia sopra un supposto, di sorta che in vece di potere apprestar valore alle altre scienze, riesca esso stesso ipotetico e però bisognoso di pruova. In simile stato di cose, i filosofi che meno parleggiano per quanto sa di esclusivo e di sistematico, non ponno meglio impiegare la loro opera, che serbando alla Filosofia la sua forma compinta ed intera, di scienza fondamentale e primitiva, psicologica e riflessiva da un lato, ontologica e speculativa dall'altro (a). La qual cosa noi abbiain cercato fare, riducendo i vari aspetti della Filosofia teoretica, alla sola definizione di « Scienza delle condizioni prime (così subbiettive che obbiettive, siano di forma, di principio o di materia) dell'umano sapere ». E poichè una tal definizione della Filosofia teoretica, dovea in ultima analisi andar racchiusa sotto una definizione più generica, la quale abbracciasse anche la parte morale; noi abbiain fatto opera di conservare eziandio a tale definizione più ampia della Filosofia, il doppio carattere di scienza subbiettiva ed obbiettiva, con dare ad essa per materia « il pensiero umano in relazione agli obbietti essenziali ad esso ».

(a) Quindi un autore contemporaneo: « La psicologia, dice, senza l'ontologia è una negazione del mondo e dell'assoluto; l'ontologia senza la psicologia è per noi un astratto il qual ricerca una notizia anteriore » (*Dell' Ontologia e del Metodo*, §. XXIV).

Cotale opera conciliativa vien praticata con profondo studio, ed in maniera pressochè uniforme, da due scrittori contemporanei della penisola ben divulgati. L'uno è lo stesso citato signor Rosmini, il quale pronunzia: « La Filosofia essere la scienza delle ragioni ultime »; soggiungendo che: « La ragione ultima esige un reale coesistente ad essa, sì che non si può conoscere a pieno, senza la dottrina di quella prima realtà che la costituisce non come ragione, ma come ente completo ed assoluto, che contiene la ragione delle cose tutte nel suo seno. Ora di questa assoluta realtà e sussistenza, la Filosofia dee trattare come del suo proprio oggetto, come del compimento di questo oggetto » (a). L'altro autore è Terenzio Mamiani, il quale dice, che: « Di presente la identità la quale discopresi nei concetti numerosi e diversi dei metafisici intorno la materia della loro scienza si è, *la filosofia avere per proprio la investigazione e la dichiarazione dei sommi principi*: e perchè i sommi principi (vuole egli) sono al tempo medesimo sostanza, cagione e fondamento comune delle cose e delle idee, la filosofia è altresì inclusivamente la scienza degli universali supremi che rappresentano il comune di tutte le cose e di tutte le idee. Alla qual definizione ci riconduce pure l'esame delle scienze inferiori: imperocchè i principi da cui move ed in cui si cardina ognuna di esse, nè sono mai i supremi, nè vengono da lei esplicati salendo alla dottrina delle cagioni anteriori e delle nozioni ultime incapaci di nuova scomposizione, nè infine rendon ragione delle massime e degli assiomi di senso comune onde ella fa uso continuo. V'ha dunque una scienza la quale per conto di tutte l'altre cerca la notizia e la ragione dei principi supremi così reali come ideali » (b).

Da questi passi apparisce, come i rinomati autori abbiano cercato desumere una definizione della filosofia, da ciò che si incontra di identico nei vari sistemi dei filosofi; per modo da superare fin le divergenze che passano fra psicologisti ed ontologisti: lo che essi hanno fatto, come abbiamo visto, dando alla detta scienza per materia le ragioni ultime e i sommi principi, siccome quelli che vengono in

(a) *Opere adite ed inedite*, luo. cit. §. 13; e *Sistema Filosofico*, §. 1-9.

(b) *Dell' Ontologia e del Metodo*, Nota, §. XIII.

comune ricercati e dagli ideologi e dagli oggettivisti, ed inservono così alla dottrina delle idee che a quella degli esseri. Se non che colle definizioni dei citati autori si elude la lotta coll'ontologismo, piuttosto che combatterlo e menarne vittoria: per la ragione che i principi primi dei quali essi intendono dire, sono in verità dati razionali, come l'ente ideale del Rosmini, il principio di contraddizione del Mamiani, poggiati sul fatto di una entità subbiettiva ed individuale, e però assai diversi da quel primo filosofico che gli ontologisti ripongono nell'assoluto. Ma qui a preferenza io voglio far breve confronto delle due allegate definizioni con quella già per noi detta, che la dichiara Scienza delle condizioni prime dello scibile umano. Imperocchè è dal loro paragone che scorgesi, riuscir le prime meno complete ed adeguate alla vastità del definito, di quel che non facciasi dall'ultima. Questa in effetti, oltre ai sommi veri, che formano parte della materia essenziale della conoscenza, abbraccia ancora gli atti che ne sono la forma, ed il subbietto che ne è il principio: per cui adice la Filosofia a ricercare i requisiti primi dell'umano sapere, così subbiettivi che obbiettivi, siano di principio, di forma o di materia. Le due prime definizioni però non alludono che ai soli primi veri dello scibile; diguisachè la logica e la psicologia o rimangono fuori delle dette definizioni, o debbono esservi alligate in forza di raziocinio posteriore. Per tal ragione noi ci rassermiamo ancora questa volta nella definizione per noi sopraaddotta della Filosofia razionale.

VII.

Differenza della Filosofia teoretica dalla naturale —

Un altro mezzo per restringere tra snoi veri confini le pretese del moderno ontologismo, è stato messo in opera dal Mamiani, colla distinzione della Filosofia in naturale ed in teoretica. Trattandosi di cosa che riguarda una quistione tanto dibattuta a' di nostri, non parrà inutile trovarne qui breve cenno.

Con molta semplicità ed evidenza insegnasi adunque dall'autore citato, esservi due specie di Filosofia molto distinte, o se piace meglio, due modi differentissimi di

speculare intorno al subbietto comune della scienza dei principi. L'uno è naturale, l'altro è teoretico: l'uno se non può meglio si appaga di una notizia sperimentale ed empirica, e fa luogo alle congetture ed alle ipotesi; l'altro respinge da sé le congetture, le ipotesi e le cognizioni meramente empiriche: l'uno si accomuna con gli altri studi sperimentali e induttivi, l'altro colla sola geometria: l'uno porge fede interissima ai pronunciati del senso comune, l'altro ne assaggia e ne pesa il valore: l'uno in fine ricerca il vero e il probabile, l'altro il vero ed il certo assoluti (a).

Ponendosi dopo di ciò in mezzo alla gran controversia agitata tuttodi fra i psicologi e gli ontologi, egli apporta una nuova luce nelle loro dispute, mediante la distinzione allegata. « Cercano essi i filosofi una dottrina sostanziale ed universale dell'essere, con la scorta di tutte le credenze comuni e di tutti i veri intuitivi? ei non si può, a nostro giudizio, riprendere con buona ragione chi muova con tale intento dall'affermazione immediata dell'assoluto, piuttosto che dai fatti della coscienza, attesochè ei seguita in questo il praticato da tutti gli studi umani i quali dalla cosa e non dalla idea incominciano, dall'oggetto e non dal subbietto. Oltreciò egli esce di subito dal contingente e dal relativo, pone la scienza nell'ordine reale e perpetuo degli enti, e deduce la psicologia dalle genuine sue fonti. Solo costui prenderà errore quando oltrepasserà tanto o quanto i precetti della logica naturale, e mesolierà inopportunamente l'ipotesi all'esperienza, e dilaterà ad arbitrio i confini delle credenze istintive » (b). Altro dee dirsi però se i filosofi van procacciando di costruire una scienza prima con abito puro dimostrativo, a cui dia base la miglior prova razionale che è conceduta alle forze dell'intelletto. Quindi nel processo proprio della Filosofia naturale, guardandosi all'ordine effettivo e assoluto delle cose giusta i principi del senso comune, l'ontologia sta in capo a tutto e in capo all'ontologia l'Eute assoluto: che perciò vuol essere ritenuto come il Primo

(a) Ve. *Dialoghi di Scienza Prima*, Vol. I, Vincenzio ovvero del Primo, pag. 216; e l'ultima sua opera *Dell'Ontologia e del Metodo*, §. XV.

(b) *Dell'Ontologia e del Metodo*, §. XV.

in detta Filosofia (a). « Ma la cosa, continua egli, non può procedere di questa forma per la filosofia teoretica la qual si propone, per quanto può e fin dove le è conceduto, di non accettare per fondamento e per iscorta delle sue investigazioni altro principio legittimo, fuor quello della ripugnanza logica, attesoche egli sia l'ultimo veramente innanzi a cui la ragione sentasi necessitata a chiuder l'ali ed a riposare. Emerge da ciò che la filosofia teoretica move dubbio e sulle credenze istintive ed anche sulla prova di fatto, ogni volta che il principio di contraddizione non entra mallevadore immediato dell'esistenza del fatto medesimo. Similmente è forza alla filosofia teoretica di risguardare come non certe di ultima prova razionale tutte le verità che non son precedute dalla dimostrazione della legittimità dei nostri mezzi conoscitivi. Egli è dunque chiarissimo per prima cosa che l'affermazione *a priori* dell'esistenza dell'assoluto mai non potrà costituire il Primo della critica della conoscenza; stantechè guardata nella materia sua propria, ella versa in un subbietto sperimentale che non può per qualunque miracolo venir dedotto scientificamente dalla notizia dell'assoluto; guardata nel fine a cui tende, che è di produrre una dimostrazione della realtà dello scibile, riman fermo che il Primo dee risiedere non nella verità dimostrata, sì in quella onde si dimostra; e tal verità abbiamo veduto giacere nel pronunciato, il medesimo non può essere e non essere, il quale nell'ordine logico è veramente sovrano, come tutta la scuola peripatetica confessò » (b).

Risoluta nella esposta guisa la famosa disputa fra i psicologi e gli ontologi, giovassi in oltre il Mamiani dello stesso criterio per armonizzare insieme Platone e Aristotele, fra quali non altro divario intercede di quello che separa l'ontologismo dallo psicologismo (c). Come questi due

(a) Vc. *Dial. di Scienza Prima*, luo. cit. e *Dell'Ont. e del Met.* §. XVIII.

(b) *Dell'Ontologia e del Metodo*, §. XXI.

(c) Il tentativo di porre in accordo Platone con Aristotele è di antica data, essendo stato intrapreso, comechè con diverso intento, da Filopono nella vita dello Stagirita, da Simplicio nei Commenti sui libri dell'Anima dello stesso, non che da Severino Boezio e da Porfirio. Angelo Poliziano nelle sue *Miscellanee* ne fa testimonio, che ai suoi tempi Pico della Mirandola era tutto inteso a porre in luce la prefata concordia,

modi di filosofare debbono completare a vicenda, piuttosto che escludersi l'un l'altro; così la sola e vera concordia fra Platone e Aristotele, dee consistere in ciò che l'uno è complemento necessario dell'altro. « E per fermo, scrive egli, ciò che è proprio e qualitativo in Aristotele è l'osservare, il distinguere e il sillogizzare; in Platone, l'intuire e il dogmatizzare. L'uno raccoglie i fatti, e deduce con rigoroso ragionamento la scienza; l'altro contempla i veri istintivi, e per attraverso i fenomeni coglie l'ideale di tutte le cose. L'uno essenzialmente riflessivo e analitico quasi nega tutto ciò che fugge al potere delle sue distinzioni e delle sue argomentazioni, assaggia e tenta una critica del valore delle nostre facoltà e aspira alla prima filosofia armata del sol principio della contraddizione; l'altro annunzia e definisce gli arcani dell'universo e dell'uomo, ma rado li spiega e li prova sperimentando e sillogizzando. L'uno svolge la serie delle leggi, del moto e della materia con la severità del geometra; l'altro immerso nella contemplazione dell'assoluto e rapito dall'armonia della sua triade, trova per tutto la natura viva e piena di Dio, e scuopre un mistero di scienza là dove in prima non appariva che un fatto ordinario e muto » (a).

Io fo notare qui in fine, come la differenza della Filosofia naturale dalla teoretica consuoni col divario da noi spesso segnato in altra opera tra il senso comune e la scienza del senso comune, non che tra una dottrina filosofica tradizionale e una filosofia dimostrativa e scientifica: di tal che, siccome il senso comune va innanzi alla sua scienza, e il sapere tradizionale al dimostrativo, così resta provato che la Filosofia naturale, non che ogni sua esplicazione, dee precedere la Filosofia teoretica, quale scienza fondamentale e prima, che discute i requisiti universali e necessari dell'umano sapere.

scrivendo che: *Picus hic Mirandula meus, in quadam suarum disputationum praefatione tractavit, et vero verius esse copiosissimo opere (credo) pulcherrimoque pervincet (nisi me tamen gustus fefellit), quod de Platonis hac ipsa, quam dicimus, et Aristotelis concordia, noctes atque dies molitur, et cudit (Miscellaneorum, Cap. I).*

(a) Dell'Ontol. e del Met. §. XVI.

SEZIONE I.^a

DELLA NATURA DELL'UNIVERSO IN GENERALE.

CAPITOLO PRIMO.

SI RICERCA QUAL SIA LA NATURA SUSTANZIALE DEI CORPI.

I.

Enunciazione del presente quesito — Nel propormi di ricercare qual sia la natura sostanziale dei corpi, due cose io vengo implicitamente ad assumere, come abbastanza note e già dimostrate: l'una è la definizione comunque imperfetta dei corpi, l'altra è la loro obbiettiva realtà. Richieggo che sappiasi qual sia il significato più ovvio del vocabolo corpo, in quanto dinota cioè quegli esseri multipli, che sono appresi dalla fondamentale e dalla esterna sensibilità (a); e debbo presupporre pure, che i corpi sieno esistenti e reali al di fuori di me (b): mentre non po-

(a) Ve. *Catech. Ideol.* Sez. II, Cap. II, art. I.

(b) Luo. cit. — Non dispiaccia meglio rimarcare su tale proposito, come la realtà dei corpi due cose importi, cioè 1° la realtà delle sostanze multiple, ovvero degli aggregati di più sostanze, 2° la differenza di queste sostanze da quella del subbietto pensante. Or di questi due dati ne rende certi il fatto, e del sentimento fondamentale e delle esterne sensazioni, siccome delle cose a lor tempo dette risulta.

Noi abbiamo riportata altrove la dottrina del signor Mamiani, sostenuta nel suo *Rinnovamento della Filosofia antica Italiana*, colla quale facensi ad oppugnare la pruova della realtà degli oggetti estrinseci, tratta dal doppio riferimento delle sensazioni. « Ciò che è fuori di noi (scrivea egli), o viene incluso in alcun modo entro la nostra unità percipiente, ovvero non viene incluso. Nel primo supposto, ciò che è dentro di noi come può essere fuori? Nel secondo supposto ciò che è fuori della nostra unità percipiente come può essere conosciuto? » (Op. cit. Par. II, Cap. V). Noi abbiamo spesso, colla guida dei fatti, cercato di eludere la forza di tale argomento, facendo modo di togliere ad ogni costo dal mentovato riferimento subbietivo ed obbiettivo delle sensazioni, l'ostacolo razionale ed assoluto della impossibilità (Ve. *Catech. Ideol.* Sez. II, Cap. II, art. I, §. III; e *N. Corso di Filos. Intell.* Vol. I, Par. II, Cap. II, art. II, §. VII, e Vol. II, Par. II, Cap. II, art. II, §. IV). Ora però che il Mamiani ritraita nobilmente sé stesso su tal rilevante proposito, di molto interesse torna il riferirò il suo mutato avviso colle

trei io per fermo rivolgermi ad investigare la natura ob-

sue stesse parole; ciò che io fo volentieri, trascrivendo il passo che segue.

« Ogni sentimento dei modi del nostro essere e ogni apprensione degli obbietti esteriori include la percezione immediata della qualità inserita in una sostanza e dell'atto emanato da una forza. E per vero, ogni moto di nostra attività ci fa sentire issofatto non un fenomeno semplice e sciolto, ma sì un atto, cioè a dire l'emanazione d'un subbietto operante. In simil guisa, ogni sensazione obbiettiva o vogliasi dire ogni moto della nostra passività ci fa percepire non un fenomeno subbiettivo soltanto, ma l'emanazione d'un subbietto che è fuori di noi. Questi son fatti primi della sensibilità così evidenti nella manifestazione loro, come misteriosi nella lor natura; conciossiachè eglino hanno radice nella compenetrazione degli atti delle sostanze certissima ed oscurissima a un tempo. Se l'attività e la passività fossero sentiti continuo come puri fenomeni, giammai noi non concepiremmo l'idea di atto e di subbietto operante, nè quella di sostanza e di modo, nè l'altra di cagione e di effetto, perchè quantunque e comunque venissero rivelate ed infuse, elle rimarrebbero oscure più assai che geroglifici di lingua e di scrittura ignota; sarebbero segni e rappresentanze che nulla in fatti variano a rappresentare, e le lor voci suonerebbono ai nostri orecchi e dentro la mente come il verso di Dante: *Rafel mai amech zabi almi*; proprio come al cicco le parole luce e colore non risvegliano alcun fantasma di colore e di luce, nè alcuna rappresentanza rispettiva ideale per non poter quegli comparare con la cosa medesima nè l'idea, nè il segno vocale ».

« La percezione adunque ideale e istintiva del Reid è impossibile, e solo è vera (salvo alquanto modificazioni e dilucidazioni) la dottrina del nostro Galloppi alla quale confessiamo con ischiette parole di aver lungo tempo negata fede per effetto di taluni argomenti contrarli troppo assoluti, e per rimanerc allacciati dalle profonde preoccupazioni dei locchiani e degli idealisti. In niuna maniera poi ci facciam capaci dell'opinione di coloro i quali accettando la prefata dottrina dichiarano doversi alla sensazione obbiettiva aggiungere i concetti *a priori* di sostanza e di cagione, attesochè, ei dicono, le sensazioni obbiettive rivelano solo delle qualità e degli atti. Non pensan costoro che la voce qualità sottointende la voce sostanza, e la voce atto sottointende la voce forza o subbietto operante. Chè qualora le qualità e gli atti non si lasciassero percepire come tali, cioè a dire come congiunti ai subbietti corrispettivi, le sensazioni non sarebbero altro più che meri fenomeni intellettuali, e tu ti rendi prigioniero nel castello incantato dell'idealismo » (*Dell'Oniologia e del Metodo*, §. XXII, *Della passività*, 1).

Questo passo, mentrèchè ne offre un esempio di non comune disinteresse, che dovrebbe da ognuno esser seguito, come condizione precipua per porre nell'agitato regno della filosofia un termine ai dissapori, un freno alle dispute, e dare un moto non interrotto alla scienza; questo passo ha nel tempo medesimo un grave peso, e per l'aperto ed accurato ragionamento che insera, e per lo solenne giudizio di simile autore.

biettiva di cosa, che o non conosco affatto, o ignoro se abbia realtà vera ed indipendente dal mio pensiero.

Ammesse intanto queste cose, poichè già chiarite dinanzi, io avverto che investigare la natura sostanziale dei corpi non vuol qui dire altro, se non che si debba esaminare in essi il fondo stesso del loro essere a prescindere dai modi, i requisiti cioè necessari alla formazione delle sostanze corporee, niun conto preso delle loro affezioni.

Ma di tali requisiti ve ne ha di due sorti: altri son propri di ciascuna specie di corpi in particolare, e questi sono gli elementi fisici delle sostanze corporee (come l'azoto e l'ossigene per l'aria, l'ossigene e l'idrogene per l'acqua); altri si debbono dire comuni ad ogni specie di corpi in generale. Lasciamo alle Scienze fisiche, che speciali sono, il far parola dei primi (a), togliendo per noi l'occuparci dei soli secondi (b).

II.

Requisiti necessari alla formazione delle sostanze corporee — Essendo i corpi dei tutti molteplici che agiscono sull'io semplice, con dar luogo così ai fatti del senti-

(a) Ve. sopra, *Introd.* §. III.

(b) L'essersi poste da parte la distinzione tra gli elementi fisici e i principi metafisici delle sostanze corporee, anzi l'essersi scambiati spesso gli uni cogli altri, è stato errore che ha complicato molte volte e rese insolubili quasi delle quistioni semplici, con trasportare i filosofi dal dominio della metafisica in quello delle scienze naturali, mutando financo (cosa incredibile ma vera) le intere scuole filosofiche in scuole fisiche. La storia della Filosofia antica ci offre nella setta Ionica un celatante esempio della equivocazione cennata. Imperocchè Talete ripeteva la formazione delle cose dall'acqua, Anassimene dall'aria, Anassagora dall'infinita materia che risulta di particelle dissimili, e via così. Santo Agostino il quale fa di detta scuola una esposizione succinta, ma molto accomodata al nostro proposito, finisce al solito con dire, che Socrate il primo rivolse la Filosofia allo studio delle cose umane, mentre per lo innanzi, da Talete sino ad Archelao, non si era atteso che alle ricerche dei fatti naturali e dei fenomeni fisici. *Socrates ergo primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur: cum ante illum omnes magis physicis id est naturalibus rebus perscrutandis operam maximam impenderint* (*De Civitate Dei*, Lib. VIII, Cap. III). Nè va esente dalla stessa taccia la scuola fisica di Elea, famosa per l'ipotesi degli atomi, invocati quai principi costitutivi dell'universo.

mento fondamentale che alle esterne sensazioni; giustamente ne inferimmo altrove, che essi hanno una sostanziale natura, e realtà indipendente ed obbiettiva. Ora è per così fatto motivo, che al vocabolo *corpo* sostituisco l'altro di *sostanze corporee*, e per dinotare la loro sostanzialità a differenza dei puri modi, e per significare che esse hanno una natura moltiplice a distinzione delle sostanze semplici.

Se poi le sostanze corporee hanno natura moltiplice, cioè sono composte, egli torna evidente che i corpi come loro principal requisito esigano la moltiplicità degli elementi primi. I quali non potriano al certo essere dei puri modi, poichè i modi quanti che siano non danno mai la sostanza (a). Sicchè debbono essere delle sostanze prime, ovvero elementari; principi di composizione ma non composte, condizioni di moltiplicità ma non moltiplici. Questo fa che il primo requisito per la formazione dei corpi, debba trovarsi nelle sostanze elementari e semplici.

Succede a questo un requisito secondo. Perchè le sostanze semplici potessero comporre un tutto moltiplice, uopo è tanto che abbiano una virtù attrattiva, colla quale si uniscano fra loro e consistano insieme, quanto che abbiano una forza resistente, per la quale rimangano esteriori fra di esse, senza compenetrarsi. Frattanto e nell'unirsi e nel resistersi, sta riposta una vera azione: azione che può chiamarsi fisica o meccanica, così per distinguerla da tutte le azioni sensitive e intellettive, proprie delle sostanze animali e spirituali, come per dinotare che da essa nasce l'universo dei corpi, e che in essa sta il secondo requisito per la formazione delle sostanze corporee (b).

(a) I modi non hanno l'essere in sé, divisamente cioè da qualivoglia sostanza; ma per esistere richieggono di necessario la realtà della sostanza. Quindi nella ipotesi in cui si potessero riunire più modi di essere, neppure in tal caso potrebbesi ritrovare in essi l'essere sussistente e sostanziale. Anzi, come il modo di essere è un condizionato di cui la condizione è nell'essere; si vede che quanto più si aumentano i modi, più, direi quasi, deve accrescersi il bisogno di supporre la realtà della sostanza.

(b) È questa la ragione per cui la legge dell'attrazione e della ripulsione, e quindi le due forze concentriche ed eccentriche, riconosciute dai fisici, non debbono essere rifiutate dalla metafisica. Ben vero però, che la fisica si arresta ad ammettere dette forze nei cor-

Io non entrerò qui di vantaggio nella ricerca della natura delle prime sostanze dei corpi, a fin di determinare se siano semplici fisicamente, o metafisicamente. Si fatta quistione, che suole spesso occupar le menti con molta pompa di dialettica, non ha alcuna influenza nè sull'attuale cognizione che noi abbiamo dei corpi, nè sulla loro obbiettiva realtà: quindi reputo meglio eliminarla da questa opera elementare. E solo voglio avvertire, che le sostanze prime dei corpi, comunque fossero semplici metafisicamente, pure non si potrebbero mai dire spirituali; poichè la natura del loro modo di agire meccanico, non può confondersi, anzi ripugna intimamente, colla natura delle azioni della sensibilità non che della intelligenza (a): per la qual cosa le sostanze dei corpi rimangono sempre fatali, insensive e brute (b).

pi già formati, per dar ragione dei loro rapporti, dovechè la metafisica si addentra di più, e le riconosce nelle stesse sostanze elementari dei corpi, per ispiegare la conformazione di questi.

(a) Ve. *Catech. Psicol. Sez. II, Cap. I, art. 2.*

(b) Noi abbiamo con vari argomenti dimostrato altrove la metafisica semplicità delle primitive sostanze dei corpi, le quali se sono componenti anzichè frutto di composizione, condizioni e non condizionati, principi produttivi ma non risultanti da anteriori elementi; se in fine non ponno essere divisibili all'infinito, perchè ciò ripugna colla natura circoscritta di ogni cosa creata; scorgesi che debbano essere metafisicamente semplici (Ve. *N. Corso di Filos. Intell. Vol. III, Par. II, Cap. I, art. II*). Colle quali ragioni noi facevamo eco a quel detto del Vico, che: « Siccome dall'unità, che non è numero, si genera il numero; così dal punto, che non è esteso, viene generata l'estensione » (*De Antiquissima Italorum Sapientia ex Linguae Latinae originibus eruenda*, Cap. IV, §. I). Ma nell'atto stesso noi abbiamo sentita la necessità di ravvisare nei componenti semplici dei corpi, dei reali principi di azione, capaci di consistere insieme senza compenetrarsi, e tali da poter produrre il fenomeno della estensione continua, la quale non esiste che nella sola relazione degli oggetti molteplici colla nostra sensibilità. Abbiamo però mantenuta distinta tale dottrina dalla ipotesi dei punti zenonici, presi secondo la interpretazione di Aristotele, quali esseri astratti, sfornti di atto e di ogni determinazione (Ve. *N. Corso* ecc. luo. ora cit. §. III). Non pertanto il sommo Vico rivendica ben altro valore ai punti di Zenone, come ai numeri di Pitagora, i quali per punti e per numeri intendevano i principi metafisici dei corpi, giovandosi dell'analogia per meglio comprendere e dispiiegare la formazione delle cose che sono in fuori della mente umana. « Nè tanta autorità, scrive egli, si sarebbero acquistata presso i seguaci di Aristotele le dimostrazioni di questo filosofo sopra i

È facile, dopo le dette cose, avvedersi come dalla concorrenza dei due mentovati requisiti nasca la formazione dei corpi. Per fermo non le sostanze sole, spoglie di ogni azione reciproca, varrebbero a comporre alcun tutto moltiplice; nè la stessa virtù potrebbe competere alle sole azioni, giacchè queste, senza le sostanze, non potrebbero avere esistenza. Fate però che le due condizioni accennate concorrano insieme, che le sostanze cioè siano attive e nell'unirsi e nel resistersi, allora ciò che ne risulta sarà un composto di più sostanze, un tutto moltiplice, cui sin dal principio abbiamo dato nome di corpo. Non che si volesse dinotare con questo, che la maggiore o minor quantità di mole, fosse quella che costituisce la natura dei corpi: la massa è anzi del tutto accidentale per essi. Bensì si è inteso dire, che la pluralità delle sostanze elementari dei corpi (qualunque essa fosse), seguita dalle loro azioni reciproche, ne forma la condizione essenziale. Così l'acqua non è tale per la maggiore o minore sua copia, ma per la natura delle elementari sostanze dalla cui unione risulta. Ogni porzione di acqua riposta o in un vase o in un fonte o nel mare, non è se non acqua, comunque diversa ne fosse la quantità. Dunque per trovar l'origine della formazione di sì fatto fluido, conviene uscire anche dalle sue

punti metafisici contro gli Zenonisti, se il punto geometrico non fosse considerato dagli Stoici come un segno simile al punto metafisico, e questo come una virtù del corpo fisico. E neanche Pitagora ed i suoi seguaci, dai quali ci è pervenuto il *Tímeo* di Platone, quando ragionavano delle cose della natura, si sognarono mai che la natura costasse di numeri; ma s'ingegnarono essi di spiegare il mondo ch'era fuori di esso loro, per mezzo di quel mondo che nella loro mente s'erano composto. Lo stesso hassi a dire di Zenone e della sua setta, la quale stimò i punti essere i prinipi delle cose » (*De Antiquiss. Ital. Sap.* luc. cit.). Confermando la quale interpretazione aggiunge nella sua Prima Lettera in difesa dell'opera: « Ed in sì fatta guisa vendico alla Filosofia d'Italia i *Punti di Zenone*, e gli sincero dai sinistri sentimenti dati loro da Aristotele, seguitato in ciò da Renato: e gli fo vedere essere di gran lunga altra cosa, da quella, che fin ora è stata intesa; che non già il corpo fisico costi di punti geometrici, onde fu ricevuta con tanto credito l'obbiezione: *punctum additum puncto non facit extensum* ». Ripete lo stesso nella sua seconda Lettera, soggiugnendo che: « I Latini confusero punto e momento, e per l'una e per l'altra voce intesero la stessa cosa, e cosa indivisibile ».

minime parti, che offrono sempre la sua stessa natura, e trarne la spiegazione dalle prime sostanze attive, le quali mentre che producono l'acqua, non sono acqua esse stesse.

III.

Ragioni delle differenze dei corpi, e delle loro mutazioni — Sottentra ora il chiedere, onde nasca che i corpi abbiano differente natura, come il fuoco, l'aria, il mercurio, e via così. Circa la qual cosa s'intende già, che non vogliamo occuparci delle ragioni chimiche di una tal differenza, riposte nella diversità degli elementi fisici, dai quali risultano i corpi (a). Tale ricerca forma esclusivamente il subbietto delle scienze naturali. Qui è nostro proposito il sapere (trattando la quistione metafisicamente), da qual dei due predetti requisiti derivi una differenza sì fatta, se dalle sostanze cioè, o dalle loro azioni.

Però sembra che non possa la detta differenza nascere dalle sostanze isolatamente prese; poichè queste senza le azioni per le quali si uniscono in un sol tutto (oltrechè sono un astratto concetto), non ponno formare alcuna cosa determinata, nè costituire alcun ente corporeo, tanto son lontane dal potere spiegare la differente natura dei corpi. Certo che le sostanze prime, a prescindere dalle azioni, essendo elementi di composizione ma non composte, non possono aver nulla degli attributi della materia. Quindi non hanno quantità, non qualità fisiche, non alcuna delle determinazioni proprie delle sostanze corporee. Sono, da sè sole considerate (come abbiám detto), una mera astrazione della mente, pari alla materia prima degli Scolastici, la stessa in tutti i corpi, ma sfornita di atto, di quantità, di affezioni (b).

Escluse le sostanze sole, prese in astratto, non resta a dire se non che la varia natura dei corpi dipenda dalle azioni delle sostanze: le quali azioni, a seconda che dif-

(a) Vc. qui sopra, §. I.

(b) Secondo il Frassen, la materia prima non è, *nec quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur, sed horum omnium est comune subjectum* (Philos. Vol. II, De Princ. physica). Consultate pure il Suarez (Metaph. Disputat. Tom. I, Disp. 13 e 15).

ferenti sono, debbono produrre la differenza dei subbietti corporei, di cui formano il requisito secondo. Certamente io non intendo con ciò spiegare la svariata indole ed essenza delle azioni sostanziali. La loro differenza è un fatto, come un fatto è che i corpi sono specificamente diversi fra loro. Perlochè anche in questo conviene limitarsi ad ammettere il fatto con certezza, comunque non si potesse scovire e determinare il modo nel quale esso succede.

Potrebbeasi tuttavolta elevare a tal proposito un'altra quistione, circa le cause dalle quali provengono i cangiamenti dei corpi — Sotto nome di *cangiamento* si è inteso dinotare dai filosofi al par che dai fisici, 1° le corruzioni e le generazioni dei corpi, come quelle ad esempio dei vegetabili, che uscendo dalla terra si convertono spesso, in virtù della digestione e secrezione, in sostanze animali, per poi ritornare polvere nella polvere; 2° le mutazioni dei soli accidenti dei corpi, siccome è il passaggio di una pietra dal caldo al freddo, da questa a quell'altra figura. I primi cangiamenti prendono nome di *essenziali*, i secondi di *modali*. Non vi ha dubbio che a dar ragione di questi ultimi bastino le sole circostanze esterne, ovvero quelle note influenze, le quali, senza alterare la natura di un corpo, ne determinano variamente il modo della esistenza. Ma per ciò che riguarda i cangiamenti essenziali dei corpi, parmi evidente che per non confondere i limiti delle diverse discipline, la quistione debbasi rimandare alle Scienze naturali, e massimo alla Fisica e Chimica. Nei corpi in effetto bisogna tuttora distinguere i componenti prossimi, quali sono gli elementi fisici, dai componenti ultimi, quali sono le sostanze prime riconosciute dalla metafisica. Intanto i cangiamenti essenziali dei corpi non dipendono che dalla varia combinazione dei detti elementi fisici, siccome l'insegna la Chimica; ed è per questo, che rimettendoci alla detta scienza, noi ci asteniamo qui dall'aggiugnere altro intorno alla proposta ricerca.

IV.

Che le azioni necessarie alla formazione dei corpi, dipendano dalle stesse sostanze elementari: laonde si deduce esser queste dei reali principi di azioni, e vere

energie produttive — Era dottrina invalsa presso i filosofi della Scuola, che due principi concorressero alla composizione dei corpi, l'uno passivo, l'altro attivo: il primo indeterminato in sè, e privo di quantità e di qualità, prendea nome di *materia prima*; il secondo era chiamato *forma*, perchè determinava la materia a questo o a quell'altro corpo individuale. Tanto l'uno che l'altro principio però erano considerati come sostanze metafisicamente incomplete, cioè incapaci di sussistere ciascuna da sè, e bisognose entrambe della loro mutua unione (a).

Da questa dottrina io ne tolgo ad esaminare due punti: cioè 1°, se sia giusto il concetto delle sostanze incomplete metafisicamente, quali dagli scolastici erano riputate la materia prima e la forma; 2°, se il requisito attivo per la composizione dei corpi, la forma degli scolastici, sia un principio indipendente dalla materia, o se in vece non sia che l'azione stessa delle sostanze, ma considerata in astratto e divisamente da esse.

Sta contro il primo punto la verità, che ogni sostanza deve essere completa metafisicamente, cioè in quanto è sufficiente a *sussistere* per sè. Di fatti, una sostanza vuol dire

(a) È tale il ragionamento col quale volea dimostrare il Suarez l'esistenza della pretesa materia prima della scuola. « Niuna trasmutazione, diceva, può avvenire in natura, se non restando un comune subbietto sotto ambo i termini; principalmente perchè in altro caso ciò che si corrompe perirebbe del tutto, e ciò che incomincia ad essere sarebbe affatto nuovo: e così, non perdurando alcun subbietto identico, la prima cosa passerebbe nel nulla, l'altra uscirebbe dal nulla: quella si annienterebbe, questa verrebbe ad esser creata; ciò che è naturalmente impossibile » (*Metaph. Disputationum*, Tom. I, Disp. 13, Sect. I).

Nel §. anteriore (in nota) ho riportata la definizione della materia prima secondo il Padre Frassen. Abbiasi a compimento la definizione che della forma ci presenta lo stesso Suarez. *Nomine substantialis formae nihil aliud significatur, quam substantia quaedam partialis quae ita potest uniri materiae, ut cum illa componat substantiam integram, ac per se unam* (Op. cit. Disp. 15, Sect. I). Questa forma poi veniva detta *sustanziale*, perchè si distinguessa dall'*accidentale*. E la differenza, secondo la Scuola sta in ciò, che quella costituisce semplicemente alcun corpo, determinando la materia prima ad essere, verbigrazia, o pietra, o pianta, o ferro; mentre che l'altra aggiunge solo ad un essere già costituito alcun peculiare accidente, come che un pezzo di cera sia duro o molle, quadrato o rotondo (Ve. san Tommaso, *Summa Theol.* Par. I, Quae. LXXVI, art. IV, ed altrove spesso).

una cosa che ha l'essere in sè, che *sussiste*, a prescindere da qualsivoglia estraneo sostegno (a). *Ad* raltanto ove potesse esservi sostanza incompleta, e intendo dir metafisicamente, dessa avria uopo di un altro sostegno, non potrebbe neppur pensare esistente in diviso da questo, e non saria quindi più sussistente per sè. Per la qual cosa, la sostanza in simil caso verrebbe nell'atto stesso ad aver l'essere in sè e a non averlo, a sussistere e a non sussistere per sè, ovvero ad esser sostanza e non sostanza nel tempo medesimo; lo che è assurdo stranissimo.

A convincersi poi che il requisito attivo per la formazione dei corpi (secondo noi azione, e secondo gli scolastici forma sostanziale), non sia che dipendente dalle sostanze prime; si deve piegar la mente alle due osservazioni che seguono. La prima è, che ogni azione suppone un principio attivo ovvero un agente, come ogni condizionato suppone la sua condizione, ed ogni effetto la causa. La seconda verità da considerare è, che ogni principio di azione, ovvero agente, è un essere di cui l'azione prodotta costituisce il modo di essere. Ogni essere poi determinato in un modo qualsiasi devesi dire sostanza, poichè un semplice modo non potria produrre o sostenere alcuna cosa, senza che fosse sostanza e modo nell'atto stesso, lo che ripugna. Il perchè ogni principio attivo è una sostanza esso stesso; e le azioni che formano il secondo requisito per la composizione dei corpi, non sono perciò che dipendenti dalle medesime sostanze attive, ovvero da quei principi di azioni meccaniche, dal cui complesso risulta l'universo materiale e visibile.

Ora poi, se gli stessi principi attivi sono reali sostanze, qual uopo vi ha di invocare in fuori di essi un altro principio passivo, qual era la materia prima degli scolastici? Stante che, non richiedendosi per la formazione dei corpi che reali sostanze, queste rattrovasi negli elementi attivi di cui abbiám fatto parola, e l'ipotesi di una materia indeterminata riesce inutile affatto (b).

(a) Questo è chiaro: mentre ogni cosa o deve aver l'essere in sè, o non averlo: se l'ha sussiste, se non l'ha inerisce: nel primo caso è sostanza, nel secondo è modo; nè può escogitarsi altra cosa media fra di essi.

(b) Nella lunga corrispondenza scientifica durata fra Leibnitz e

Dal fin qui detto discende per ultima conseguenza (ed è importante il notarlo), che le due condizioni necessarie alla formazione dei corpi, le sostanze e le loro azioni, si vanno a risolvere in un sol requisito: il quale sta riposto negli elementi attivi ed energici del mondo sensibile, dalla concorrenza dei quali nascono le sostanze corporee, mentre dalla loro diversa natura deriva la differenza di tutte le specie dei corpi (a).

Bernouille, il primo avea cominciato a non mostrarsi alieno dall'ammettere una materia prima incompleta e passiva, distinta dalle forme incomplete pure ma attive (Vc. *Commercium Epistolicum Leibnitii et Bernoulli*, Tom. I, *Epist.* LXXVIII). Richiesto Leibnitz di chiarire taluni punti della sua dottrina, risponde come segue ai quesiti dell'amico. *Quaeris 1.º. Quid per materiam per se, seu materiam primam sive molem, a secunda distinctam, intelligam? Respondeo id quod est mere passivum, atque ab animabus vel formis sejunctum. Quaeris 2.º. Quid mihi hic sit incompletum? Respondeo, passivum sine activo, et activum sine passivo* (Ivi, *Epist.* LXXX). Ma insorgeva il dubbio, se mai diasi la materia scompagnata dalle forme. A questo risponde Leibnitz. *Optime etiam sentis complicatione virium insularum oriri corpora omnia in mundo, nec dubito quin materiae ipsi coevae sint vires; quin arbitror, materiam per se sine viribus subsistere non posse* (*Epist.* LXXXII). E il signor Bernouille in seguito: *Dicis materiam primam esse id quod est mere passivum et ab animabus seu formis sejunctum: Et alibi dicis materiae primae coevae esse vires, seu formas; illamque sine his subsistere non posse. Ergo* (conclude egli) *passivum ab activo realiter sejunctum non est, nec esse potest, sed mentis tantum abstractione, quatenus illud sine hoc considerare possum, ut in geometricis facimus* (*Epist.* LXXXIII). Nella quale sentenza non polette non venire anche Leibnitz, come desumesi dalla sua lettera posteriore. E così il nuovo sistema delle monadi sottrattò man mano in luogo dell'antica dottrina dei due principi incompleti, concorrenti alla formazione dei corpi, quali erano la materia e la forma.

(a) Per dimostrare la sostanzialità dello spirito umano e dei corpi, ci siamo nel decorso di questa opera giovati spesso del fatto, che tanto il subbietto pensante quanto gli obbietti, sono reali principi di azioni, ovvero esseri attivi, di cui le azioni formano i modi di essere. Uno dei vantaggi di questa dottrina è, che la sostanzialità degli esseri finiti viene a riposare sopra un principio coesistente dai razionalisti medesimi, cioè che lo spirito e i corpi sieno principi energici e produttivi. Valga per tutti Vittorio Cousin, il quale rivendicandosi dalla imputazione panteistica di avere ammessa una sola sostanza, e questa infinita, così si esprime. « *Comment aurais-je du faire du moi et du non moi des simples modifications d'un autre être, quoad j'établis partout que ce sont des causes, des forces, au sens de Leibnitz, et quand toute ma philosophie morale et politique repose sur la notion du moi, considéré comme une force essentiellement douée de liberté? Enfin, après*

Nulladimeno non si lasci di osservare a compimento, che acciò i mentovati principi di azione potessero comporre un sol tutto, uopo è che sieno ordinati reciprocamente, ed efformati quasi l'uno per l'altro, sì che il loro prodotto dovesse dirsi uno per natura e non per accidente. Noi abbiamo parlato altrove delle diverse unità accidentali, come quelle di aggregato ecc. (a); ma nessuna di tali unità è bastevole a presentare alcuna nuova natura: anzi esse presuppongono degli esseri già costituiti e completi ciascuno per sè. Al contrario, ciò che risulta dalla unione essenziale di più componenti incompleti da sè, ed indirizzati a completarsi fra loro; non può essere che una nuova natura, unica per essenza, più perfetta che i suoi divisi elementi, e capace di atti propri cui non possono le sole parti eseguire. Tale vedemmo a suo tempo essere l'unione dell'anima col corpo, dalla quale risulta l'unità del congiunto, ovvero della persona umana: poichè mentre l'anima e il corpo, presi in diviso fra loro, sono incompleti fisicamente, ed incapaci all'esercizio dei loro atti; allorchè poi si considerano nella mutua loro unione, offrono l'uomo intero, e danno luogo a tutta la serie delle sue funzioni organiche animali ed intellettive (b).

avoir si souvent démontré avec Leibnitz et M. de Biran que la notion de cause est le fondement de celle de substance, pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire de déclarer que le moi et le non-moi étant des causes et des forces, sont des substances, et si on veut des substances finies, dès qu'on cesse de prendre le mot d'être et de substance dans la haute acception que j'ai tout à l'heure rappelée? » (*Fragm. Philosoph.*, Paris 1838, Tom. I, *Préface*, pag. XX e XXI). Non entro a discutere il valore di questa discolpa, e soprattutto se la data spiegazione si uniformi o no colle dottrine anteriori dell'illustre filosofo francese, essendo ciò stato già fatto da autorevolissimi uomini, fra quali per ultimo si è distinto Vincenzo Gioberti (*Vedete le sue Considerazioni sopra le Dottrine religiose di Vittorio Cousin*, Brusselle 1844). Quel che basta al mio scopo è il trovare 1.° che il Cousin ammette il sentimento dei principi attivi, delle cause o delle forze, 2.° che riconosce i detti principi, cause o forze, essere reali sostanze.

(a) V. *Catech. Psicol.* Sez. II, Cap. II, art. 3, §. III.

(b) Si riandi a tal proposito il Cap. II della II Sezione del *Catech. Psicol.*

CAPITOLO II.

DEI MODI DI ESSERE DEI CORPI.

Dall'esame della natura sostanziale dei corpi, facile si offre il passaggio alla ricerca di quelle determinazioni, ovvero modi di essere, dei quali tutti gli oggetti dell'universo visibile son rivestiti. Ogni cosa reale in effetti, che appartenga alla natura fisica, deve avere una esistenza prefinita sì nelle qualità, che nello spazio e nel tempo. L'indeterminato al contrario, per la ragione stessa che è meramente capace ad esser determinato indefinitamente, non è che un nostro modo di apprendere una natura astratta, nè quindi può avere realtà in fuori del nostro pensiero. Il perchè se i corpi sono obbiettivamente reali, debbono essere circoscritti e determinati dai loro singoli modi.

Fra questi modi poi ve ne ha di quelli che sono prerogative proprie di ciascuna specie di corpi in particolare (verbigratia, il liquefarsi e l'esser duttile pei metalli, il tendere all'equilibrio pei fluidi, per la calamita l'attrarre il ferro); ve ne ha di altri che son comuni ad ogni specie di corpi generalmente presi. I primi formano oggetto di indagine per le varie scienze della natura, mercè le osservazioni sui suoi molteplici regni; ma i secondi, poichè generici sono, debbono entrare sotto il dominio di una scienza universale, qual'è per appunto la Cosmologia.

E come di ogni cosa corporea risguardata genericamente si può chiedere, e quali ne sieno le qualità sensibili (come la durezza, la figura, il colore ecc.), ed in qual parte si trovi dello spazio e del tempo; così tutte le investigazioni circa le proprietà comuni dei corpi, si possono rivolgere sopra due punti. Il 1° sta nel distinguere quelle qualità ed attinenze che sono *reali* nei corpi ovvero *primarie*, da quelle altre che sono *fenomeniche* o *secondarie*, cioè provenienti dal nostro modo di apprendere gli obbietti sensibili; il 2° è riposto nel determinare in qual senso lo spazio ed il tempo debbansi ammettere obbiettivi, ed inseparabili dalla esistenza di tutte le cose materiali e mutabili, ed in qual altro senso si possano dire subbiettive visioni della umana sensibilità.

Delle qualità primarie e secondarie dei corpi

I.

Distinzione fra le qualità primarie e le secondarie dei corpi — Si comprendono comunemente sotto nome di qualità *primarie*, la molteplicità e contiguità delle sostanze dei corpi, non che l'impenetrabilità, la configurazione e la mobilità dei medesimi; mentre si serba il nome di qualità *secondarie* ai colori, ai suoni, agli odori, ai sapori, al caldo ed al freddo. In che consiste una tale distinzione, e vi ha ragione di ammetterla?

Quel che distingue, secondo Locke, le qualità primarie dalle secondarie dei corpi, sta in ciò, che « le idee delle qualità primarie rassomigliano a queste qualità, nell'atto che le idee delle qualità secondarie non corrispondono ad esse in alcuna maniera » (a). Reid il quale rifiuta la detta differenza, parmi che non la renda più chiara con dire, che « i nostri sensi ci danno una nozione diretta e distinta delle qualità primarie, facendoci conoscere in che esse consistono; in vece di che la nozione fornitaci delle qualità secondarie è oscura e puramente relativa » (b). Il vero è, che per qualità primarie si è inteso dinotar sempre quelle che sono reali ed obbiettive nei corpi, esistendo in essi a prescindere dai nostri modi di sentirli; e per qualità secondarie si son volute dinotare tutte quelle altre, che non esistono negli oggetti presi in sè stessi, ma sì negli oggetti in quanto sono appresi da noi: onde esse, benchè richiedessero la presenza di qualche cosa sensibile, pure non esistono in fuori del subbietto senziente. Perchè poi queste derivano dalle prime, sono state dette *secondarie*; laddove il nome di *primarie* sembra attribuito a quelle, poichè lungi dall'essere posteriori ad alcuna diversa proprietà, può dirsi anzi che costituiscano l'essenza stessa dei corpi. Non di meno più propriamente si potrebbero

(a) *Essai sur l'Entend. hum.* Liv. II, Ch. VII.(b) *Essai sur les Facultés de l'Espr. hum.* Tom. I, Sez. II, Ch. XVII.

chiamar le prime *obbiettive* o *reali*, e *subbiettive* o *fenomeniche* le seconde (a).

II.

Analisi delle qualità primarie dei corpi — Serve di norma a questa analisi il principio, che « tutte quelle proprietà le quali vengono apprese negli obbietti mercè del tatto, qual senso così universale che particolare, debbono riconoscersi obbiettive e reali nei corpi ». La ragione di tal principio è, che fra le sensazioni esteriori il solo tatto considerato nei due modi suddetti, include la duplice relazione col soggetto e coll'oggetto insieme. La prima consiste in una semplice immulazione che provasi negli organi nostri sensori, la seconda è posta nell'apprendere qualche cosa di esterno, che agisce sul corpo proprio e lo modifica. Or poi, se ogni azione di un corpo esterno sul proprio, purchè sia sentita da noi, dà luogo al tatto, come senso sia universale o particolare; ne viene che il tatto è propriamente quello, che insera la doppia relazione soggettiva ed oggettiva, e che congiunge l'uomo colla esterna natura (b). Ondechè tutte quelle proprietà che si mani-

(a) La distinzione tra le qualità primarie e le secondarie dei corpi non era ignota agli antichi. N'è una prova la differenza che ponevano tra le voci *olere* ed *olfacere*, la prima delle quali dinotava una qualità reale degli obbietti sensibili, l'altra un' affezione del subbietto senziente.

(b) Mancando in effetti il tatto come senso universale, neppure le sensazioni speciali dei colori, suoni, sapori, ecc. potrebbero aversi più; poichè donde derivano esse, se non da una impressione di corpo esterno? e che cosa è questa impressione, prodotta sul corpo nostro sensitivo, se non una affezione tattile, comunque si volesse supporre finissima?

Si potrà qui chiedere, a quale delle sensazioni esterne si avvicina più il sentimento fondamentale del proprio corpo; ed a me sembra che al tatto. A cagion che, nel sentimento fondamentale non evvi aggiunto nè di suoni, nè di colori, nè di altro. Si bene evvi un intimo ed immediato rapporto coll' anima, da cui nascono i sentimenti di gravità, resistenza, moto, ed altrettali, che più si uniformano al certo colla sensazione del tatto, che non colle altre affezioni della sensibilità esteriore.

Di ciò segue che, come oggettivo si è detto il sentimento del tatto rispetto ai corpi estranei, così, anzi con più ragione, deve riconoscersi come oggettivo il sentimento fondamentale, rispetto al corpo proprio, che forma la condizione di tutte le esterne sensazioni. E pe-

festano nella relazione obbiettiva del tatto, si debbono a buon diritto confessare obbiettive e reali nei corpi.

Colla scorta di sì fatto principio, possiamo fra le qualità primarie noverar le seguenti.

1.° Per la coscienza sappiamo, che la sensazione del tatto, universale o particolare, si manifesta come una nostra affezione passiva, al termine dell'azione dei corpi esteriori; ovvero come un modo di essere del soggetto senziente, legato all'azione degli oggetti sentiti. Dunque i corpi sono degli agenti, ovvero dei principi di azione, cui i moderni dietro Leibnitz sogliono chiamare anche *forze*. E poichè lo stesso intimo senso ci attesta, che questi principi di azioni o forze da noi sentite son più; perciò la *multiplicità delle forze* deve aversi come una qualità primaria ed obbiettiva dei corpi (a).

2.° La medesima sensazione del tatto, poggiata sulla coscienza, e considerata nel suo rapporto oggettivo, ci attesta pure, che dette forze moltiplici son spesso in tanta unione, che fra dati termini non si trovi alcun punto in cui più o meno non siavi una resistenza, ovvero qualche forza che operi. Sicchè la *contiguità* delle forze, devesi in secondo riporre, fra le qualità primarie delle sostanze corporee.

3.° Se poi queste sostanze corporee resistono alla reazione nostra e degli altri corpi, sì che giunte a dato segno, non cedono di vantaggio a qualsivoglia sforzo e violenza che si faccia contro esse; hen si vede, che i corpi son impenetrabili, e quindi che la *impenetrabilità* sia anch'essa una reale proprietà dei medesimi (b).

rò tutte le proprietà oggettive dei corpi esterni, delle quali andiamo a parlare, debbono ammettersi ancora nel corpo proprio, siccome direttamente lo dimostrerebbe la più facile analisi del sentimento fondamentale, che è quasi la radice della vita sensitiva dell'uomo.

(a) Si dirà, che la molteplicità delle forze sia piuttosto l'essenza delle sostanze corporee, anzichè una mera loro proprietà. Ma io rispondo che dette forze hanno un doppio modo di agire. 1° Agiscono fra loro per comporre un corpo, 2° fanno che un corpo già formato agisca sopra gli altri, o su di noi stessi. Nel primo atto le forze moltiplici costituiscono l'essenza di un corpo; nel secondo ne formano una proprietà, almeno a nostro modo di intendere; poichè un corpo non potrebbe agire nè sugli altri corpi nè sul nostro, se non avesse già una determinata natura, ed una essenza già costituita.

(b) È inutile l'avvertire che l'impenetrabilità non esclude i diver-

4.° Stante che i corpi sono aggregati di forze molteplici, contigue fra loro, ed impenetrabili; ne avviene altresì, che essi debbono essere circoscritti da limiti, e figurati: laonde la *configurazione* va pure fra le qualità obbiettive dei corpi.

5.° Come i limiti sono alterabili, o per aumento, o per diminuzione, o per trasposizione di parti; e come in questo è riposta la *divisibilità* non che la *mobilità*; vengono così queste ancora a prender luogo fra le qualità primarie contestate dalla relazione oggettiva del tatto. Dalle quali cose emerge, che la molteplicità delle forze e la loro contiguità, non che l'impenetrabilità, la configurazione, la divisibilità e la mobilità, sieno tutte proprietà reali ed oggettive dei corpi. E ne segue pure, che se l'estensione si prende nel senso di aggregazione di più sostanze contigue, che formino un tutto impenetrabile, figurato, divisibile e mobile; sia senza dubbio anch'essa obbiettiva, ed esistente nei corpi a prescindere dal nostro modo di apprenderli.

Raccogliendo ora il frutto della eseguita analisi, con riunire le mentovate qualità primarie dei corpi; siamo nel grado di perfezionare la costoro definizione, e di presentarne una idea che corrisponda alla loro oggettiva natura. Adunque i corpi oggettivamente considerati si debbono dire, « aggregati di forze molteplici, che son contigue fra loro, e compongono un tutto impenetrabile, limitato, divisibile e mobile ».

III

Analisi delle qualità secondarie — Per procedere ora nell'analisi delle qualità secondarie, è mestieri invocare l'altro principio, che « ciò che si presenta privo di ogni relazione oggettiva, deve dirsi un semplice modo di essere proveniente dalle leggi di nostra sensibilità ». Disortechè, se si prescinde da quella specie di tatto che si ritrova nei quattro sensi del gusto, dell'olfatto, dell'udito, e della

si gradi di resistenza, ovvero la cedevolezza dei corpi, massimamente molli e fluidi; poichè anche questi sono impenetrabili. Così pure la contiguità, di cui sopra abbiain detto, non esclude la porosità.

vista ; gli aggiunti propri a ciascuno di detti sensi , quali sono i fenomeni dei sapori, odori, suoni e colori ; non rimangono che mere modificazioni del soggetto senziente , e come tali non possono avere esistenza al di fuori di questo. Fa uopo adunque intorno ai quattro sensi in parola , distinguer bene due cose : le cause che producono le affezioni sensitive, dalle affezioni sensitive medesime. Le cause delle sensazioni del gusto, dell'odorato, dell'udito e della vista, sono reali per fermo al di fuori di noi, e ci vengono contestate dalla duplice relazione del senso universale del tatto che in simili sensazioni si inviene. Ma le sensazioni stesse dei sapori, odori, suoni e colori, appunto perchè affezioni sensitive, debbono trovarsi in un subbietto senziente ; ed è quindi assai chiaro che non possono esistere fuori del congiunto dell'anima e del corpo, vale a dire negli oggetti della esterna natura che sensitivi non sono. Così il vino è causa della ebbrezza, il coltello di una ferita, la medela della guarigione. Ma chi potrebbe asserire, che queste affezioni sensitive si trovano negli oggetti stessi che le cagionano ? Nella stessa guisa, vi ha i corpi saporiferi, gli odoriferi, e quelli che producono suoni e colori ; siccome vi ha dei corpi che apportano freddezza, tiepidità, calore e bruciore. Però questi modi della vita sensitiva non possono appartenere che a soggetti senzienti ; diguisachè sarebbe assurdo il supporli esistenti fuor della nostra cute, palato, nari, orecchia ed occhi ; come muoverebbe a riso chi volesse supporre la fame e la sete, o la stanchezza, in un essere che non ha stomaco, nè muscoli o nervi, quale è una pietra od un tronco. Dal che segue, doversi tutte le cennate proprietà considerare come esistenti solamente in noi, vale a dire come subbiettive e fenomeniche, dette pur secondarie perchè derivate dalle primarie (a).

(a) Resta confutata da ciò la dottrina di Aristotele e dei peripatetici, i quali non discostandosi dalla opinione del volgo, riguardavano i sapori, gli odori e i colori, come forme sostanziali dei corpi, le cui specie si introducono in noi per lo canale degli organi. La moderna Fisica è venuta a confermare la differenza fra le qualità primario e secondarie dei corpi: avvegnachè nel ricercare onde nascano le sensazioni, trovò che i suoni non hanno altra causa che le onde dell'aria scossa da certi corpi, massime elastici ; che gli odori non sono se non tenui molecole, od effluvi di particelle finissime svo-

Un' altra pruova che viene in confermazione delle medesime qualità secondarie, desumesi da che esse sono relative e dipendenti dallo stato degli organi sensori. Un' atmosfera di mezzana temperatura sembra caldo a chi ha le membra irrigidite dal freddo, e freddo a chi uscisse da luogo caldo. Così, spesso la intensa fame accresce il sapore delle vivande, mentre la sazietà, un catarro, uno stato febbrile, generano nausea per la vivanda stessa, e la rendono scipida o amara. Notalamo altrove, come i colori sieno adombrati di tinta gialla per gli occhi degli itterici, e i suoni sembrino fiochi e discordi per le orecchie comprese da reuma o da altro vizio. Or tutto ciò che importa, se non che le dette qualità prendano forma nei nostri organi sensori, e quindi che sieno reali in noi, ma fenomeniche nei corpi, comunque ripelessero dalle qualità primarie di questi la causa della loro subbiettiva esistenza? Conciossiachè se esse fossero reali anche nei corpi, dovrebbero durar sempre le stesse finchè i corpi non cangiano, e dovrebbero mostrarsi nella medesima guisa a chiunque si facesse a risguardarle: cosa che trovasi contrariata dalla esperienza (a).

lazzanti per l'aria; che il colore non è negli obbietti se non l'ondulazione di un fluido attivissimo, chiamato luce, il quale è respinto in molte guise da taluni corpi; e così pure per le sensazioni del sapore, del calore, della freddezza, ecc.

(a) Abbiain detto qui sopra (§. II) che l'estensione è obbiettiva, presa nel senso di aggregato di più sostanze contigue ecc. Però se col nome di estensione si dinoti non il discreto ma il continuo, non l'aggregato cioè di sostanze, ma l'estensione stessa delle sostanze prime, in guisa che si tocchino e coincidano in dei limiti comuni fra loro; si può egli dire che sia obbiettiva e reale nei corpi, anzichè un semplice nostro modo di apprenderli? Siccome una tal quistione dipende dall'altra relativa alla natura dei primi elementi dei corpi, se sieno semplici metafisicamente o composti; sento perciò che, trasandata in quest'opera l'una di dette indagini, non si può far luogo neanche all'altra, che del resto neppure influisce nè sulla realtà dei corpi, nè sulla conoscenza che ne abbiaino. Si può non pertanto consultare su ciò il *N. Corso di Filos.* Vol. III, Par. II, Cap. I, art. 2, §. II, e III, dove abbiain dimostrato che, essendo semplici le primitive sostanze dei corpi, l'estensione continua non è che un modo di vedere, proprio della nostra sensibilità.

Un filosofo nostro, avuto in gran conto dal Vice (lo che è argomento di molto merito), ma indegnamente posto in dimenticanza dai suoi, adduce una pruova tutta propria per far palese, che la mente non solo si inganna intorno ai colori, suoni, sapori ecc., quando giudica ch'ei sono esistenti nei corpi, ma che nè pure può esser cer-

Dello spazio e della durata

I.

Se lo spazio e la durata esistano divisamente dagli esseri materiali e mutabili — Sotto nome di spazio intesero alcuni l'immenso vacuo, in cui trovansi collocati tutti gli esseri corporei che compongono l'universo visibile;

ta della vera figura degli stessi. Questi è Paolo Mattia Doria, il quale scrive: « Perchè nell' antecedente proposizione abbiamo dimostrato, che se esistono i corpi a noi visibili e sensibili, esistono ancora in natura i corpi a noi invisibili ed insensibili, da ciò necessariamente ne avviene, che se essi corpi noi vedessimo e sentissimo, opererebbero sì che ai nostri sensi mutassero di quantità e di figura i corpi che sono a noi visibili e sensibili; perchè aggiungendo ai corpi a noi visibili e sensibili i corpi a noi invisibili ed insensibili, i corpi a noi visibili muterebbero al senso nostro di figura e di quantità. Oltre a ciò questo lo sperimentiamo sempre per mezzo dei tubi ottici, chiamati microscopi, i quali ampliando i sensi nostri, fanno in guisa che le cose con altro aspetto vediamo. E la cagione per la quale fanno che noi veggiamo i corpi visibili con altro aspetto, è solamente perchè divenendo l' uomo per lo mezzo dei tubi ottici di più acuta vista di quella che naturalmente ha, vede porzione di quei corpi a lui invisibili che prima non poteva vedere per lo mezzo dei soli suoi sensi. Ma se è così, è certissimo che la mente s'inganna nell' idea che formasi della figura dei corpi » (*Filosofia*, Parte prima della Metafisica, Propos. II). Da ciò passa in seguito a discorrere contro gli Epicurei, come la mente non può esser sicura, che quel tal corpo, che nell' apparente figura nella quale lo vede gli sembra di un colore, non le sembrasse di un altro colore se lo vedesse sotto altra figura; argomento che a me pare aver bisogno di alcune dichiarazioni, se pur non di rettifica. Quindi prosegue: « La mente vede alcuna volta i colori i quali s'appresentano ad essa, per lo mezzo del senso della vista, diversi nello stesso soggetto: oltre a ciò vede colori, i quali non gli sono appresentati da alcuno oggetto esteriore: come per esempio nella notte al lume dei torchi lo scarlato rassembra quasi che nero, e nel giorno rassembra rosso. Dunque la mente si inganna nei colori che vede nelle cose ad essa esteriori. . . . Oltre a ciò, nel senso dell' odorato e del gusto accade lo stesso; perchè molte cose le quali ad alcuni sembrano soavi all' odorato e dolci al palato, ad altri sembrano o puzzolenti o amare. Per esempio, al fabbricante sembra amaro quel vino che ad altri rassembra dolce; e lo stesso avviene in tutte quelle cose che la mente sente per lo mezzo dei sensi » (Op. cit. tuo. cit. Propos. IV). I riferiti fatti non servono che a confermare la distinzione delle qualità secondarie dalle primarie.

nell'istesso modo che per *durazione* vollero significare, qual-
che cosa che è stata anteriormente a tutti gli esseri succes-
sivi e mutabili, di cui il periodo della esistenza dell'uni-
verso viene a formare una parte, e che sarà per continuare
anche dopo la distruzione di questo. In seguito di ciò si è
preteso, che lo spazio e la *durazione*, perciò detti *puri*,
sieno infiniti, perchè non si può assegnare ad essi alcun
limite; ed in oltre immutabili, poichè restano tuttora gli
stessi, qualunque fossero i cambiamenti degli oggetti che
in essi si trovano. Essendo poi infiniti ed immutabili, se
ne è dedotto pure ch'ei sono due attributi della Divinità,
siccome in una lunga polemica contro Leibnitz, sostennero
Newton e Clarck.

Io mi fo a dimostrare in breve la falsità di questa
dottrina, per ciò che concerne tanto lo spazio che la du-
razione.

1.° Qualora lo spazio esistesse divisamente dagli esseri
del mondo sensibile, dovrebbe risultare di varie parti estra-
nee le une alle altre, benchè contigue fra loro: stantechè
se queste parti si confondessero in un sol punto, non po-
trebbero produrre nessuna sorte di estensione o di spazio.

Suppongasì dopo ciò, che lo spazio puro sia una sostan-
za reale: dovrebbe questa essere di natura moltiplice, ovvero
costare di più parti e di più sostanze. Intanto ciò che ri-
sulta di più sostanze e di più parti è materiale. Dunque lo
spazio sarebbe un corpo; e, lungi dal potersi dir puro, non
verrebbe ad esistere in fuori dell'universo corporeo.

Direbbesi che lo spazio sia determinazione o modo di
una sostanza? Questa sostanza dovrebbe essere o compo-
sta o semplice. Se è composta, cioè corporale, lo spazio
non sarà che nei corpi, come quel loro modo di essere che
appellasi estensione, nè potrà quindi cercarsi in fuori di es-
si. Se poi questa sostanza si suppone semplice, essa deve
escludere ogni moltiplicità; e però chi non vede che non
potrà risultare di parti moltiplici, quali sono quelle dello
spazio?

Dunque lo spazio non è nulla in fuori degli esseri ma-
teriali. Come poi si è potuto dotare dei due caratteri di in-
finità ed immutabilità? Lo spazio, come quello che (nella
ipotesi della sua realtà) dovrebbe costare di più parti conti-
gue ma estranee, sarebbe di natura composta. Ora un og-

gello composto, o formato di parti contigue, non può essere infinito; poichè ad ogni natura composta si ponno sempre aggiungere delle altre parti, nè vi ha tutto moltiplice di cui non si possa concepirne altro maggiore (a). Sicchè lo spazio sarebbe ognora capace di aumento e diminuzione, e però, quando anche fosse reale, non potrebbesi dire nè infinito nè immutabile, e molto meno un attributo di Dio.

Questo vero confermasi in secondo luogo da che, togliendosi da un tutto composto una qualche parte, si viene a diminuire il tutto: onde se dal supposto spazio infinito si sottrae una parte sola, ciò che rimane non può essere più infinito. Ora è evidente che la esistenza dell'universo corporeo annulla una parte dello spazio puro: così un cubo di marmo di cinque piedi distrugge lo spazio vuoto della stessa capacità in cui si suppone che vada ad alloggiarsi (b). Sicchè lo spazio puro che rimane oltre l'universo, si dovrebbe anche nella falsa ipotesi della sua realtà, confessare finito, quindi mutabile, e perciò contrario alla natura dell'assoluto.

Deducesi da tutto ciò, che lo spazio non possa esistere in diviso dagli esseri materiali e mutabili.

2.° La fallacia della stessa dottrina, per ciò che riguarda l'altro punto della durazione infinita, si convince più brevemente dopo essersi mostrato falso, quanto si insegnava da essa intorno allo spazio. La durazione in primo risulta di parti successive, quali sono tutti gl'istanti passati, e quelli che andiamo ad incontrare man mano nell'av-

(a) La dottrina che io esaminò fu esposta e confutata dal signor Pluquet nel suo *Examen du Fatalisme*. « Non vi è tutto, osservò bene egli al proposito nostro, il quale non abbia per elementi delle parti le quali si debbono riguardare come unità. Dunque ogni oggetto composto dovesi considerare come un numero formato per mezzo di unità aggiunte. Or è certo che non vi è numero determinato il quale sia infinito, poichè non vi è numero che non possa farsi doppio, triplo ecc.; che anzi gli esseri composti di parti si possono aumentare coll'aggiunzione di una minima parte, e questa è la ragione per cui Locke non ha esitato a negare un numero infinito » (Vol. II, Par. I, Cap. IV, art. 1°).

(b) Nella ipotesi della realtà dello spazio puro, bisogna convenire che prima di supporci esistente il cubo di marmo, vi erano i cinque piedi di estensione pura: i quali svanirono tostochè furono occupati dal cubo di marmo. Dunque l'esistenza dei corpi annulla una parte dello spazio puro; e però questo non potrà dirsi infinito.

venire. Il perchè quando la durazione si volesse supporre reale divisamente dalle cose mutabili, sia come sostanza o come modo, la durazione verrebbe a comporsi di parti che dal nulla uscirebbero, ed in esso tornerebbero di continuo. Or se in Dio vi fosse cosa la quale dal nulla uscisse e nel nulla continuamente rientrasse, Dio non più sarebbe ebbe infinito: mentre Egli ad ogni tratto perderebbe alcuna cosa, ed alcun'altra ne acquisterebbe; lo che ripugna con la infinità ed immutabilità, proprie dell' assoluto. Siechè la durazione non è cosa reale, come un attributo di Dio.

Sarebbe una sostanza essa stessa? Ogoi sostanza ha una esistenza propria, e che non ha nulla di comune con tutte le altre sostanze. Or la durazione è comune a tutte le cose che durano, quali son gli esseri finiti e mutabili. La durazione dunque non può neppure essere una sostanza reale.

Ma quando pur si volesse supporre reale da sè, ripugnerebbe in fine il considerarla come infinita. In tale ipotesi la durazione dovrebbe costare di un numero infinito di parti. Intanto si è sopra osservato, che nessuna cosa composta può essere infinita, come quella che è sempre capace di aumento e di diminuzione. Laonde è assurdo il supporre che la durazione sia infinita, non che immutabile, e quindi che formi un attributo di Dio, siccome dai mentovati filosofi si presumeva.

II.

Se lo spazio e la durazione sieno visioni pure dello spirito umano, cioè a dire forme a priori della sensibilità — Una dottrina opposta alla suddetta, è quella di Kant e dei suoi seguaci: i quali pensano che lo spazio e la durazione, anzichè esserci forniti dagli oggetti sensibili, si destino nello stesso soggetto senziente, alla semplice occasione della esperienza interiore od esterna; e che però non sieno altro in sè stessi, se non visioni soggettive, ovvero condizioni necessarie della nostra sensibilità, senza le quali non si potrebbe percepire alcun oggetto materiale e mutabile.

Opinione si fatta viene rafferma da essi, 1° da che le nozioni dello spazio e della durata son necessarie, non potendo esse annullarsi col pensiero in quel modo stesso in cui si ponno supporre distrutti tutti gli esseri dell'univer-

so; 2° da che lo spazio e la durata si concepiscono infiniti ed immutabili, mentre tutte le cose che sono in essi hanno natura mutabile e limitata. Se poi lo spazio e la durata sono necessari per lo pensiero, e rappresentano in oltre alcun che di assoluto; i filosofi Kantiani ne inferiscono, che essi non vengono dalla esperienza ma la precedono, e sono *forme a priori* della sensibilità, necessarie a profferire i giudizi sintetici puri, « i corpi son nello spazio, gli esseri mutabili nel tempo ». E mestieri perciò portare sulle prove accennate una breve disamina.

1° Lo spazio e la durata, si viene a dir colla prima ragione, sono idee necessarie. Però che cosa significa un'idea necessaria? Son necessari i giudizi semprechè contengono un predicato identico, in tutto o in parte, col suo soggetto. Ma a differenza dei giudizi, le idee non possono dirsi necessarie, menochè nel senso, che noi essendo uomini, e giunti all'esercizio completo delle nostre facoltà, non possiamo non averle, nè rimuoverle dal nostro pensiero, nè starne senza giammai. Or si dee convenire che una tale necessità possa almeno derivare da una continua abitudine, la quale essa stessa è l'effetto di non interrotta esperienza: sicchè la suddetta necessità può dirsi abituale, e quasi connaturata in noi, in virtù di una associazione prodotta dalla ripetizione degli atti del pensiero sugli oggetti sensibili. Così quando un linguaggio si è reso usuale per noi, è necessario, dato un vocabolo, associarvi l'analogia idea; ma questa necessità è un prodotto dell'abito non della natura, della esperienza non della ragione. Il perchè fa uopo distinguere tra loro la necessità dei nostri giudizi, la qual dipende dall'essere essi di natura analitici, dalla necessità delle idee (cui noi contrassegniamo col titolo di essenziali), che deriva dall'abitudine, ed è propria il più delle volte della immaginazione. E però dall'essere necessarie le idee di spazio e di tempo, impropriamente se ne vuol ricavare che abbiano origine *a priori*, ed un mero valor subbiettivo.

Dirassi, che noi possiamo annientare col pensiero tutto ciò che esiste nello spazio e nella durata; ma non solo concepiamo che lo spazio e la durata sopravvanzano a tale distruzione, quantochè ci è impossibile il concepirli annullati.

Convieni a tal proposito dileguare un equivoco, che

nasce dal dubbio senso delle parole. Se col vocabolo *concepire* vuolsi intendere l'*immaginare*, è vero che non possiamo immaginare la distruzione dello spazio e della durata; lo che avviene in seguito della costante abitudine da noi contratta: però la proposizione diviene falsa se per *concepire* s'intende il *giudicare*. L'intelletto giudica che ogni essere è esistente in sè stesso, e non ha uopo di uno spazio estrinseco (come cosa reale) per esistere; siccome giudica che la durata distinta dalle cose mutabili, non è che un fantasma ed un nulla. Oltrechè, potendo noi giudicare che tutte le cose perchè contingenti potevano non essere, così possiamo anche giudicare che lo spazio e la durata non sieno di necessario: mentre indubitato è che il giudizio, « lo spazio e la durata esistono », non poggia sul principio d'identità, e però non sia analitico (a).

2° La seconda ragione dei Kantiani, per dimostrare l'origine *a priori* ed il valor subbiiettivo delle idee di spazio e durata, è desunta dall'essere queste due volute forme della sensibilità, infinite ed immutabili; e quindi incapaci ad essere ricavate dagli oggetti finiti e mutabili della esperienza.

Sta contro ai detti asseriti caratteri delle idee di spazio e di durata, l'osservazione che tali idee, racchiudendo una molteplicità di parti simultanee o successive, sono, a propriamente dire, fantasmi della immaginazione, o, come Kant stesso le nomina, *visioni* della sensibilità. Intanto ogni fantasma deve essere nè più nè meno di quello che è, deve risultare delle tali parti, deve avere i dati confini; lo che importa che debba essere determinato, ovvero circoscritto da limiti. Sicchè lo spazio e la durata, in quanto anche sono idee del nostro pensiero, debbonsi

(a) Ricavasi dal detto la risposta a quell'altra dottrina Kantiana, la quale novera fra i giudizi sintetici *a priori* i seguenti: « i corpi sono nello spazio, tutti gli esseri mutabili sono nel tempo ». Conviene mantener distinto il legame che l'intelletto pone fra le nostre idee, da quello che meccanicamente vi pone l'immaginativa, in seguito di una lunga abitudine. L'intelletto dice, che ogni sostanza esiste in sè stessa, e non vi ha spazio nè durata distinta dalle cose corporali e mutabili. Quindi i riferiti giudizi, riposando sulla immaginazione, non ponno dirsi necessari nel senso che sieno *a priori*; ma si debbono dirsi necessari in quanto sono abituali, e divenuti legge per noi in virtù della associazione delle idee.

confessar limitati: possono quindi crescere o diminuir nella quantità; e però non sono nè infiniti nè immutabili.

La qual verità, se richiedesse altra pruova, verrebbe rafferma ancora dalla facile ispezione di ogni natura numerica; poichè le idee dello spazio e della durata, componendosi di parti, si possono assimilare ad un numero, o ad un'aggregazione qualsia. Un numero poi, pongasi quanto alto si voglia, non è che il numero precedente più un'unità (*a*). Questo numero precedente è per certo finito, poichè minore di quello che segue. Dunque ogni numero risulta di un numero anteriore finito, più un'unità che anch'essa è finita: il che vuol dire, che ogni numero compongasi di parti finite. Or poi, ciò che nasce dall'unione di due cose finite non può essere che finito anch'esso. Perlochè ogni cosa che offre una natura moltiplice o numerica non può essere infinita; onde il dire che le idee di spazio e di durazione sieno infinite, val quanto profferire una contraddizione nei termini.

Aggiungasi a ciò quel che ho sopra osservato, cioè che ad ogni cosa composta è sempre possibile l'aggiungere qualche altra parte, che produca un tutto maggiore. Diguiscachè non vi ha natura moltiplice, sia reale o ideale, di cui non possa darsi o concepirsi altra più grande; e però niuna cosa composta si può asserire infinita, nè quindi immutabile, siccome dai Kantiani voleasi per le idee di spazio e di durazione.

III.

Dello spazio e della durata, in quanto sono modi di essere degli obbietti del mondo sensibile — Discusse e confutate le due estreme dottrine intorno la natura e il valore dello spazio e della durata, si incominci dall'osservare, come sotto questi vocaboli si comprendano differenti nozioni. Per primo, si suol chiamare spazio l'estensione di un corpo, o pure l'intervallo che passa fra due o più corpi; e si nomina durazione l'esistenza più o meno pro-

(a) Ogni numero è un aggregato di unità, le quali sono elementi di numero, ma non numero. Nella specie, il due è $1 + 1$; tutti gli altri numeri sono il numero precedente aggiuntavi un'unità, come il numero 100 è $99 + 1$.

lungata di alcun essere finito, o ancora l'esistenza non interrotta dell'universo intero. Per secondo, si suole ancora chiamare spazio, ciò in cui sono allogate tutte le cose corporee e l'universo esso stesso: quasi un vasto recipiente, capace di contenere non solo tutto il mondo attuale, ma quanti altri volesse Dio crearne in fuori di esso; e perciò indefinito nei limiti, tale cioè che non siavi termine in esso, oltre al quale fosse vietato immaginare altro spazio. E nell'istessa guisa abbiamo noi l'idea di un tempo indeterminato, che immaginiamo aver preceduto l'esistenza dell'universo, e rimanere quando anche questo finisca, quasi una durata indefinitamente lunga, di cui la durata dell'universo non è che una parte.

Chiederò in prima l'origine e l'obbiettivo valore delle idee di spazio e di tempo, in quanto dinotano l'estensione o l'intervallo dei corpi, e la durata delle cose mutabili.

1° Abbiamo già detto che l'estensione, presa nel senso di aggregazione di più sostanze contigue, che formino un tutto impenetrabile, figurato, divisibile e mobile, sia obbiettivamente reale nei corpi (a); quantunque non potesse dirsi lo stesso della estensione continua, la quale oltre al risultare di più sostanze metafisiche, richiederebbe che queste fossero estese esse stesse (b). Ristandomi perciò dal dire altro circa il valore obbiettivo della estensione, passo a ricercare unicamente l'origine della idea che ne abbiamo.

L'estensione adunque non è altro per lo nostro pensiero, menochè una veduta parziale di alcun tutto composto, nel quale possiamo riguardare la lunghezza, la larghezza e l'altezza, a prescindere da tutte le altre proprietà, come dalla resistenza, dalla impenetrabilità, dalla mobilità, non che dai colori, sapori, suoni, odori, e via così. Intanto in quella operazione, colla quale l'intelletto nostro considerà una proprietà in diviso dalle altre, è riposta l'astrazione. Resta a dire da ciò, che l'idea della estensione sia il frutto di una operazione astrattiva, mediante la quale consideriamo o la lunghezza, o la larghezza, o l'altezza, ovvero questa triplice dimensione insieme degli obbietti corporei.

(a) Ve. sopra, art. I, §. II.

(b) Ivi, §. III, nota a pag. 38.

Per dispiegare però l'origine della idea di spazio, in quanto importa l'intervallo fra due o più corpi, si deve premettere una operazione anteriore all'atto di astrarre. Questa operazione deve essere propria della fantasia, la quale poggiata sulla esistenza di più corpi, che abbiano limiti propri, e stieno discosti gli uni dagli altri, deve potere immaginare l'esistenza di un corpo intermedio, maggiore o minore di mole, a seconda della differente capacità lasciata dalla distanza stessa dei corpi. Talune volte questo corpo intermedio non pur si immagina, ma si interpone realmente fra i corpi discosti: lo che avviene quando verbigrazia si vuol misurare la lontananza fra di essi. Senza però che siavi uopo di questa operazione effettiva, è un fatto che essa può essere eseguita colla sola forza della immaginazione, comechè in tale ipotesi non avesse luogo tutta l'esattezza possibile. Dopo di che è facile il ricavarne, che ove coll'astrazione ci facciamo a considerare l'estensione sola del predetto corpo immaginato fra due o più corpi distanti; un tale elemento astratto sarà quello che rappresenterà l'idea dello spazio, in quanto importa la lontananza o l'intervallo fra i corpi.

Questo in rapporto alla origine della idea di distanza: che se si chiede quale ne sia il valore, indubitato è 1°, che, ad apprendere la distanza, vi debbano essere più corpi fra quali essa interceda, 2° che questi corpi non debbano avere limiti comuni o contigui, altrimenti non si potrebbe immaginare fra loro alcun corpo interposto. In queste due cose consiste il fondamento obbiettivo dello spazio, preso siccome l'intervallo fra i corpi. Ma che, oltre di tal fondamento, esso non sia alcun che di reale, si convince non pur dalle ragioni sopra accennate (a), quanto dalla osservazione che segue. L'intervallo fra i corpi si può accrescere, diminuire, ed annullare benanche, col solo discostamento o avvicinamento dei corpi fra quali alcuna distanza intercede. Or l'accostarsi e l'allontanarsi dei corpi, non è che un moto locale, nè questo è altro se non un accidente per essi. Sicchè, nel caso in cui l'intervallo fra corpi fosse un ente reale, questo verrebbe distrutto e poi riprodotto o creato in virtù di un mero accidente, vale a dire di co-

(a) Ve. sopra §. I, n.° 1.°

sa che non essendo un essere, nè quindi una causa, non può nulla mandare ad atto e nulla distruggere. Emerge da ciò, che l'idea d'intervallo abbia un fondamento obbiettivo; ma, in quanto esprime una relazione, non esiste in fuori del solo nostro pensiero (a).

2° Cerco ora sapere, quale sia l'origine e il valore obbiettivo della idea di durazione, presa come l'esistenza continuata degli enti finiti.

Per fermo a concepire alcuna cosa come durevole, non è sufficiente l'apprenderla in un atto solo istantaneo ed indivisibile, poichè gli è chiaro che l'istante non offre nè il prima nè il dopo, ed esclude quindi ogni durazione. Sicchè, per aversi l'idea di durazione, conviene che oltre all'apprendersi alcuna cosa con un atto presente del nostro pensiero, siasi appresa eziandio con uno o più atti passati. Ed in oltre fa pure mestieri, che la cosa presente si consideri come quella stessa che si era anteriormente offerta alle nostre facoltà; chè altrimenti non si avria la durazione di una sola cosa, ma si bene più cose istantanee e passaggere. Segue da questa analisi, che l'idea di durazione debba essere preceduta dai seguenti atti del nostro pensiero cioè: 1° dalla conoscenza attuale di alcuna cosa; 2° dalla memoria di una conoscenza anteriore; 3° dal giudizio che la cosa anteriormente conosciuta, sia la stessa di quella che si versa di presente innanzi allo spirito. Il qual giudizio, come si vede, presuppone due elementi: la cosa presentemente conosciuta, la cosa stessa rammemorata; e non fa che pronunciare sulla identità di questa cosa, in mezzo agli stati diversi in cui per avventura ritrovasi, ovvero in mezzo ai diversi atti nostri, coi quali la medesima cosa è stata conosciuta innanzi, e poi viene riconosciuta.

Premesse queste riflessioni, non si starà molto a rilevare l'origine della idea di durata. In virtù del giudizio predetto, noi abbiamo già concepita una cosa come esistente non più con un atto solo, ma con più atti: l'uno presente alla coscienza, gli altri oggetto della memoria. Intanto l'esistenza di una cosa, la quale, identica in sè, è appresa con

(a) Non entro nella disputa, se in natura debbasi ammettere il vacuo o pur no, mentre una tal quistione, avendo bisogno della esperienza esterna, appartiene alla Fisica, ed è risolta agevolmente da essa.

più atti da noi, e si offre quindi come esistente in più atti, e quella che in astratto presa toglie nome di *durazione*. Laonde l'origine della predetta idea devesi ad un atto astrattivo del nostro intelletto, col quale consideriamo, in diviso da qualsivoglia altra condizione, l'esistenza di alcuna cosa, o anche di più cose insieme prese, dopo aver giudicato che questa esistenza è la stessa tanto nello stato attuale, quanto negli stati anteriori.

Vedesi ora che nella idea della *durazione* si debba distinguere, ciò che la precede e quasi la prepara, da quell'atto con cui noi ce la formiamo come un'idea astratta del nostro pensiero. Quel che precede l'idea astratta di *durazione* è riposto in un giudizio, con cui si pronuncia da noi, che la cosa presente è la stessa che la cosa rammemorata; ciò che poi forma la detta idea, è l'atto astrattivo col quale risguardiamo l'esistenza di detta cosa, identica in mezzo ai riferiti vari atti, a prescindere da tutte le altre qualità determinanti questa o quell'altra cosa in particolare (a). Così, dietro di uno o più giudizi coi quali ho detto, essere io quello stesso che mi ricordo avere eseguito altra volta le date o date altre azioni, sono giunto a concepirmi come quello che son durato nella esistenza, ad

(a) La memoria è dunque un requisito necessario per avere l'idea di *durazione*. E perchè la memoria ha per oggetto immediato l'io, in quanto ha esistito in altri stati passati, perciò mi sembra essersi a ragione voluto, che la *durazione* sia appresa primariamente in noi, e poi trasportata negli oggetti esteriori. « Gli oggetti della coscienza, scrive Royer-Collard, formano i soli oggetti della memoria. Cotale assertiva par che oppongasi al linguaggio comune, nel quale non si ha dubbio di dire, *io mi sovengo della tale persona*; ma la opposizione è apparente. *Io mi ricordo della tale persona*, vuol dire *io mi ricordo di aver veduto la tale persona*; *io mi ricordo di aver veduto la tale persona*, è lo stesso che *io mi ricordo di essere stato veggente la tale persona: la persona*, ecco l'oggetto dei sensi: *essere veggente la persona*, ovvero *la visione presente della persona*, ecco l'oggetto della coscienza; ma *l'essere stato veggente la tale persona*, ovvero *la visione passata della persona*, è questo l'oggetto della memoria » (*Fragments de Lec. de M. Royer-Collard. Frag. Théoriques*, n.º X, §. II). Ma da che la *durazione* viene appresa primariamente in noi, non segue, come andrò a dire, che dessa non esista in fuori di noi, e non sia propria di tutti gli esseri finiti e mutabili. Solo intendo asserire, che noi non giungiamo a concepire la *durazione* degli esseri estranei, se non passando in qualche modo per la *durazione* dell'essere proprio.

onta degli stati vari che per caso avessi potuto incontrare e percorrere. È questa l'idea della durata mia, ovvero della durata in concreto. Ma se io mi fo a considerare quel modo di esistere identico in mezzo ad atti molteplici, o anche a stati diversi, a prescindere dalle condizioni proprie di questo o di quell'altro individuo, avrò allora l'idea della durata in astratto.

Dovendosi poi determinare l'obbiettivo valore della durata, si osservi che dessa altro non è, menochè l'esistenza stessa degli esseri finiti. L'origine della idea di durata ne forma la prima pruova. Per aver della idea, dobbiamo apprendere un obbietto con più atti, l'uno presente alla coscienza, gli altri offerti dalla memoria. Or se un obbietto è appreso con vari atti da noi, esso non può esistere in un atto solo, istantaneo ed indivisibile; ma deve esistere in vari atti esso stesso, lo che importa che debba durare: mentre qualora esistesse in un atto solo, non potrebbe corrispondere agli atti vari dello spirito nostro in apprenderlo; in quell'istessa guisa in cui nessuna cosa istantanea può essere raggiunta a varie riprese, ovvero con più atti, da noi.

Il valore obbiettivo della durata, come esistenza delle cose finite, si convince pure da che queste sono per loro natura mutabili, cioè soggette a cangiamenti continui. Di vero, la mutabilità richiede che alcuna cosa possa avere modificazioni diverse od anche contrarie, senza cessare dall'essere la stessa in quanto alla esistenza. Or le modificazioni contrarie non che diverse, non possono consistere insieme in un solo subbietto; come un corpo non può essere nell'atto stesso quadrato e rotondo, riscaldato e freddo. Sicchè le dette modificazioni debbono aver luogo in più atti, o a meglio dire, le cose mutabili debbono soggiacere, o almeno esser capaci di soggiacere, ai loro cangiamenti in più atti, con avere una esistenza identicamente continuata: nel qual modo di esistere è riposto il valore oggettivo della idea di durata, presa come l'esistenza non interrotta ma prolungata di alcun ente finito (a).

(a) Alcuni ponevano il dubbio, se le cose siano mutabili perchè durano, o se durano perchè sono mutabili. Dal detto risulta, che esse sono mutabili perchè durano, nel senso che il durare sia una condizione della loro mutabilità. Quando non durassero, non potreb-

Dello spazio e della durata, come nozioni subbiettive dell' umano pensiero — Or per qual via giugniamo noi a formarci le idee di uno spazio e di una durata, ambo indefiniti, cioè capaci di essere sempre protratti nei limiti loro, senza incontrare alcun ostacolo mai? quale è poi di simili nozioni il valore?

1°. Facendo principio dalla idea dello spazio indefinito, bisogna convenir di due fatti. L' uno è, che raggiungendo noi colla vista i corpi in una incalcolabile distanza, quale è massimamente quella che ci separa dall' immenso numero di soli, che compongono le stelle fisse, la via lattea, le nebulose ecc.; abbiamo in realtà l' idea di uno spazio prodigiosamente grande, rispetto a cui il luogo occupato dalla nostra terra non è che una parte. L' altro fatto è, che noi possiamo colla mente propria protrarre sempre oltre, ed ampliare i confini di detto spazio, in fin che il concedono le forze della nostra immaginazione (a). Tuttavia nè l' una

bero offrire che un atto solo di essere, o più propriamente, dovrebbero avere un essere tutto in atto. Ora è chiaro, che un subbietto non può in un atto solo ricevere modificazioni diverse, e molto meno ripugnanti e contrarie fra loro.

(a) Senza badare che una sì fatta operazione sia tutta propria della immaginativa, e nulla al di fuori di essa, l' epicureo Tito Lucrezio ne voleva dedurre l' infinità reale dello spazio. Quindi scriveva:

*In oltre dato che finito ei fosse
Tutto quanto è lo spazio, io ti domando:
Se alcun giungesse all' ultimo confine
E fuor vibrasse una saetta alata,
Che vuoi più tosto? ch' ella spinta innanzi
Dalla robusta man volando gisse
Là dove fosse indirizzata? o pensi
Che qualche cosa le impedisse il moto?
Poiché a venga impedita e le sia tolto
Il girne ove fu spinta, o fuor sen voli;
Esser non può nell' ultimo confine
Dell' Universo: e nell' istessa guisa
Seguirò l' argomento incominciato,
E dovunque tu ponga il fine estremo;
Domanderotti ciò che finalmente
Alla freccia avverrà...*

(*Della Natura delle Cose*, Libro I, trad. di A. Marchetti). Ecco due fatti principali che si incontrano in questo passo. 1° Si attribuisce allo spazio come cosa reale, ciò che non è vero se non dello

nè l'altra di queste operazioni bastano al certo, per spiegare l'idea di uno spazio indeterminato; a cagion che ogni fantasma della immaginazione non si offre altrimenti, che come circoscritto da limiti, e quindi determinato. Ma quando per la natura finita della immaginazione ci arrestiamo nell'opera di ingrandire la visione dello spazio; è un terzo irrepugnabile fatto, che noi abbiamo il potere di aggiugnere alla astratta idea dello spazio stesso, la capacità di essere più oltre protratto senza che incontrasse alcun ostacolo mai. Frattanto l'idea astratta di spazio con l'attributo della indeterminazione, è quella appunto che rappresenta lo spazio indefinito. Dunque l'idea dello indefinito spazio rimane spiegata mercè di un giudizio, col quale all'idea astratta di spazio si ascrive per attributo, la capacità di essere accresciuta in pensier nostro senza alcun termine.

Come poi niuna cosa indefinita può esistere in fuori del subbietto pensante, e perchè in oltre (siccome si è detto) lo spazio non è nulla di reale in fuori dei corpi (*a*); ne segue senza altro, che lo spazio, preso come un luogo indefinito in cui si immagina stare l'universo corporeo, sia una idea sfornita di ogni obbiettivo valore, ed esistente perciò nel solo nostro pensiero.

2°. Si spiega da ciò che si è detto circa l'idea dello spazio indefinito, l'origine della idea di un tempo indeterminato. Data in effetti l'idea di una durata qualsiasi, è nel potere della nostra immaginazione il sopporla replicata successivamente un numero di volte quanto vogliamo maggiore. Ed è certo di più, che se l'immaginazione, come quella che è finita, deve arrestarsi per ultimo in qualche termine, non è però che a noi mancasse il potere di attribuire alla idea astratta di durata, la capacità di essere indefinitamente protratta e dilungata. Ora è manifesto, che l'idea astratta della durata aggiuntovi l'attributo della indeterminazione, sia quella che rappresenta un tempo indefinitamente lungo. Perlochè l'origine di simile idea rimane anch'essa spiegata in virtù di un giudizio, il quale attribuisca alla idea astratta di durata, la capacità di es-

spazio immaginario: *a*° Si suppone che l'uno o l'altro di essi sia infinito, laddove al contrario l'infinità ripugna con ogni natura composta.

(a). Ve. sopra, §. I.

sere ripetuta successivamente oltre ogni termine fisso. Atteso poi l'affinità di detta idea di durazione con quella dello spazio indeterminato, non è certo a dire altro intorno al suo valore, dopo di quel che già si è discusso circa la medesima idea subbiettiva dello indefinito spazio (a).

V.

Osservazioni circa la misura del tempo, e conclusione dell'articolo — Intorno la misura della durazione i seguenti punti sono in fine da stabilirsi. 1° Che la commensurabilità non possa aversi se non fra quantità della stessa natura; onde i vari gradi di peso, ad esempio, non potrebbero al certo misurare l'estensione o la durata. 2° Che la stessa commensurabilità suppone una unità di misura costante, colla quale si possano confrontare le quantità omogenee da misurarsi. 3° Che nel proposito della durazione vi siano talune azioni, del tutto costanti, le quali vengono scorte da noi identiche, ovvero uguali fra loro, sì che l'una non tragga esistenza più o meno lunga delle altre. 4° Che di queste azioni ve ne abbiano in natura di varie sorti: talune discrete, come gli atti del respirare, le battite dei polsi o del cuore; altre continue, come il moto della terra sì di rotazione che di rivoluzione, ovvero quello della sfera dell'orologio, immagine del movimento della terra intorno al suo asse. 5° Che l'uniforme e costante durata di ciascuna di dette azioni, ci deve essere mostrata da un confronto che noi facciamo fra di esse, mediante la nostra memoria; siccome può scorgersi nel paragone delle varie pulsazioni del sangue, o delle oscillazioni dei pendoli, o dei passi che diamo, o in fine degli spazi che il sole apparentemente percorre con moto uniforme ed assiduo, per quel che osservasi dall'Astronomia (b).

Racchiudendo in poco le cose sopra spiegate, possiamo adunque concludere, che lo spazio sia obbiettivo in quanto importa l'estensione, comunque discreta, dei corpi;

(a) V. pure il cit. §. I.

(b) Vedete fra gli altri Royer-Collard, Op. cit. *Fragm. Theor.* n. X, §. IV, *De la mesure de la Durée.*

e che abbia un solo fondamento di obbiettività, preso come l'intervallo fra di essi: mentre per fine, in quanto dinota il vacuo indeterminato e puro, non è che mera subbiettiva visione dello spirito umano. Così pure la durata è obbiettiva, presa come l'esistenza degli esseri limitati e mutabili, o ancora dello intero universo; dovechè è subbiettiva, in quanto esprime alcuna cosa indefinitamente continua, e divisa da tutte le cose che durano.

CAPITOLO III.

DELLA ORIGINE DELL'UNIVERSO

I.

Doppia origine dell'universo, fisica e metafisica — Come di ogni cosa che ha avuto principio si può chiedere, in qual modo e per opera di chi abbia incominciato ad essere; così, posto che l'universo ha avuto appunto principio, dobbiamo, per completare questa trattazione, far parola della sua origine, considerandolo come il complesso di tutti gli esseri finiti e mutabili, tanto corporei che spirituali. Ma può domandarsi: per qual ragione noi supponiamo che l'universo abbia dovuto avere principio? Pria di far parola della origine dell'universo, non si deve trassandare di stabilire una tal verità.

Gli esseri tutti dell'universo, poichè finiti, possono ad ogni tratto trovarsi in diversi stati, ricevere modificazioni varie, alcune cose perdere alcune altre acquistarne. L'esperienza stessa, interiore od esterna, ne mostra che niuna cosa sensibile persevera a lungo andare nello stato medesimo. Perlochè gli esseri dell'universo sono di natura mutabili. Ma nella esistenza delle cose mutabili, come quelle che offrono degli atti successivi e molteplici, è riposta la durata (a). Sicchè gli esseri dell'universo debbono durare. Or la durata deve avere un principio, stante che la durata infinita ripugna. Dunque gli esseri dell'universo, o sia l'universo intero, ha dovuto avere cominciamento.

(a) Ve. sopra, Cap. II, art. 2, §. III.

Ma perchè, chiedesi, una durata infinita ripugna? Nella durata, rispondo, poichè vi ha una serie qualchiesiasi di atti, ovvero una successione, vi ha numero. Il numero infinito ripugna, poichè un numero qualunque, dovendo essere sempre determinato, non esclude mai l'aggiunzione di un'altra unità: perciò è capace di aumento, e non si può dir mai infinito. Per la qual cosa la durata infinita è contraddittoria; e resta fermo che l'aver sempre esistito ripugni colla natura degli esseri dell'universo: onde l'eternità di questo risulta intrinsecamente impossibile.

Stabilito, in forza delle riferite deduzioni, che l'universo abbia dovuto avere principio, la quistione intorno la sua origine si divide in due parti. Considerando le sostanze finite in sè stesse, senza aver riguardo alle diverse disposizioni che serbano, noi possiamo ricercare in qual modo esse hanno incominciato ad esistere: in ciò consiste l'*origine metafisica* dell'universo. Ma rivolgendoci a riguardare i vari modi in cui le dette sostanze veggonsi ordinate e distribuite; possiamo chiedere ancora, una tale disposizione da chi e come è stata prodotta? simile altra indagine è relativa alla *origine fisica* dell'universo. Di queste due specie di origini dobbiamo adunque partitamente trattare.

II.

Della origine metafisica dell'universo — Si è detto già che l'universo abbia dovuto avere principio. Profitto di una tal verità per le deduzioni seguenti.

Ciò che ha avuto principio ammette un limite nella durata anteriore della sua esistenza. Ogni cosa limitata nella durata anteriore della esistenza, offre al pensiero due elementi, l'uno negativo, positivo l'altro: il primo riposto nella privazione dell'essere che poscia ha cominciato, il secondo nella realtà dell'essere stesso posteriore alla sua privazione. Il perchè ogni cosa che ha avuto principio, se da una parte richiede la realtà del suo essere, ovvero uno stato di esistenza; richiama altronde la sua anteriore privazione, o, per così esprimermi, uno stato negativo in cui la cosa non era.

Pervenuto a questo, mi giovi il principio di contraddizione, affin di condurre a termine l'impreso ragionamento. Dico perciò, essere impossibile che una cosa la quale ha cominciato ad esistere mentre prima non era, non fosse dipendente da verun' altra cosa: attesochè, ove ciò che ha avuto principio fosse sciolto dalla dipendenza di qualsivoglia altra cosa, il non essere e l'essere si verrebbero a succedere di per sè, e quindi a trovarsi uniti, nel punto in cui si succedono, ed a comportarsi naturalmente fra di essi: lo che vien mostrato contraddittorio ed assurdo, da quell'intima repugnanza che passa fra tutte le cose contrarie, come fra ciò che è positivo e la sua negazione, ovvero fra l'essere e il nulla.

È per sì fatta ragione, che ogni cosa indipendente o ha dovuto essere sempre, senza avere avuto principio, (quale è la causa prima delle cose finite, eterna ed increata); o pure non deve essere mai, quali sono i meri possibili. Ma se l'universo ha dovuto cominciare ad esistere, esso deve perciò stesso dipendere da qualche cosa estranea e superiore a tutti gli enti finiti; mentre, e sia detto di nuovo, quante volte per ipotesi non dipendesse da nulla, sarebbe necessario il dire, che o avrebbe dovuto essere sempre (la qual cosa ripugna colla sua natura mutabile), o non avrebbe dovuto essere mai, lo che è contrariato dalla sua esistenza attuale.

Sta fermo per tutto questo, che l'universo dipenda da qualche cosa, la quale l'abbia fatto cominciare ad essere laddove prima non era. Ma ogni cosa da cui alcun' altra ne dipende, toglie nome di causa. Dunque l'universo intero deve la sua origine metafisica ad una causa, estranea al complesso di tutti gli esseri che lo compongono. In un modo non diverso ho dimostrato altrove il principio di causalità, rispetto a cui il giudizio « l'universo richiede una causa » non è che un' applicazione ed un caso particolare (a). Quivi poi dissi, ed ora cade opportuno ripeterlo, che il principio « ogni effetto deve aver la sua causa », sia *a priori* non solo, cioè necessario (lo che dai Kantiani stessi si insegna), ma ancora identico ed analitico (cosa che da essi asseverantemente si nega), sic-

(a) Ve. *Catech. Ideol.* Sez. II, Cap. IV, art. 1°, §. III.

come la serie delle proposizioni sopra allegale il conferma.

Avverso la natura analitica del principio di causalità, si suole opporre da alcuni, che s'ei poggiasse sulla identità, converrebbe che nell'effetto si contenesse la causa, e nella causa l'effetto; poichè l'uno terminere dovrebbe venir desunto dall'altro, e perciò esser lo stesso con esso. Intanto, ammessa per poco simile ipotesi, ne verrebbe per conseguenza la confusione e l'immedesimazione di tutte le cose; sì che applicando, verbigratia, il riferito principio di causa alla dipendenza del mondo da Dio, ne conseguirebbe, che il mondo non sarebbe distinto da Dio, nè Dio dal mondo: in che sta il più mostruoso panteismo. E rivolgendosi in oltre il detto principio alla produzione di qualsivoglia opera naturale o artificiale, ne seguirebbe pure che l'artefice non saria distinto dall'opera, e in generale, che la causa efficiente saria la stessa che la causa materiale. Si vuole inferire da ciò, che il principio di causalità non possa essere identico, e, lungi dal dirsi analitico, si debba confessare puro sì ma sintetico.

Tutta questa obbiezione lavora sopra un falso supposto. Quando si è detto, che il principio di causa è identico ed analitico, non si è voluto giammai dinotare, che nell'effetto si trovi compresa la causa, o pur che l'effetto, come diceva la Scuola, sia contenuto in essa formalmente o materialmente. Solo si è inteso esprimere, che nell'idea o nella natura di ogni effetto, come cosa che incomincia ad essere, invengasi la dipendenza, ovvero l'esigenza e il bisogno di essere prodotto da alcuna altra cosa, comunque estranea e diversa, la quale prende nome di causa. Ecco adunque l'uso di distinguere nella causalità tre cose, dalle quali risulta la sua nozione complessa: 1° La cosa prodotta (effetto), 2° la cosa produttiva (causa), 3° il nesso, ovvero la dipendenza dell'effetto dalla causa, in che consiste proprio la causalità. La quale per tutto ciò non esprime che il rapporto reale fra due termini, l'uno attivo, l'altro passivo; e può considerarsi in due modi: in quanto al primo termine attivo rappresenta l'efficienza, in quanto al secondo passivo la dipendenza. In qualsivoglia però di detti elementi ti puoi, il principio di causalità lo devi confessare analitico. Di vero; nel termine attivo si con-

tiene l'efficienza, nel nesso il rapporto fra l'ente attivo e il passivo, nel passivo per ultimo si ritrova la dipendenza dal primo termine.

Di ciò apparisce, il principio di causa essere analitico, non perchè il termine attivo includesse il passivo, ovvero questo l'attivo; ma sì perchè il primo contiene l'efficienza, e la dipendenza il secondo. Nella prima ipotesi l'effetto si conterrebbe materialmente nella sua causa; ma nell'altra solo virtualmente (*potentialiter*), o, come dicono, eminentemente. Intanto nella obbiezione proposta, si suppone che il principio di causalità venga detto analitico, nel senso che nell'effetto debbasi contenere materialmente la causa, o viceversa; ed è per questo falso supposto, che si pretende da alcuni negare la natura analitica del principio di causalità.

III.

Continuazione — Dimostrata la dipendenza dell'universo da una prima cagione, mi sia dato ricavarne un'altra verità sotto forma di corollario. Gli esseri dell'universo intero, offrono una natura non fenomenica ma reale e sostanziale. Or tutte le sostanze, le quali in virtù di una causa hanno cominciato ad essere mentre innanzi non erano, dicesi che siano state create. L'origine metafisica dell'universo devesi adunque riconoscere in una causa prima, la quale gli abbia dato principio per creazione.

Tutti i filosofi del Gentilesimo, dimenticata l'origine delle cose da Dio, trascurarono il dogma della creazione: gran numero dei moderni, i razionalisti e i panteisti fra gli altri, trovandola per noi incomprendibile, la rinnegarono apertamente. Quindi ricorsero ad una dottrina, la quale mantiene, che l'effetto sia contenuto nella sua causa, il finito e il contingente nell'assoluto; e che questo lo svolga, e lo sviluppi dal suo seno, estrinsecando ciò che prima, sotto diversa forma, in esso si conteneva. Così fatta teorica prende nome di *emanatismo*; e si distingue dalla dottrina della creazione, perchè la virtù creatrice dà l'essere a ciò che innanzi non era, laddove la forza emanatrice muta solo la forma di un essere che già prima esisteva nella sua causa.

Da che noi non comprendiamo l'essenza dell'atto creatore, che si può di meglio inferirne, se non la limitata natura dell'intelletto dell'uomo? « Tutti i falsi sistemi di filosofia e di religione (è una grave sentenza di Vincenzo Gioberti) hanno di comune il torto di negare il chiaro in odio dell'oscuro, laddove il retto filosofare prescrive di ammetter l'oscuro, in grazia del chiaro, da cui è inseparabile. Anche gl'idealisti e i fatalisti negano la realtà dei corpi e del libero arbitrio, a causa dell'arcana loro natura ». È per questo che noi spesso abbiain ripetuto, non potersi rinnegare alcun fatto, dal perchè non si può comprendere il modo in che avviene. E tuttavolta son per aggiungere, che se vi ha mistero nella creazione, come certamente ve ne ha, questo è comune alla causalità in genere; poichè la causalità, enunciata nella purezza della sua universalità, non importa che il nesso fra l'essere passivo e l'attivo, fra la condizione e il condizionato: nesso il quale se si consideri nel primo termine dinota l'efficienza, mentre e converso esprime la dipendenza nell'altro. Or non si ha dubbio di ammettere, comechè fosse incomprensibile, l'efficienza delle cause finite; e perchè si vorrà negare quella della causa infinita? Si dà come un fatto la dipendenza delle diverse modificazioni dalle loro cause, appunto perchè le prime hanno avuto principio: si ammette dai razionalisti, che i fenomeni sorgono da una energia produttiva, tuttochè non si scendesse a dispiegare da essi il modo in cui queste produzioni succedono. Perchè dunque si vuole far caso della incomprensibilità nella sola creazione?

Potrebbe dirsi, che la potenza creatrice trae le sostanze dal nulla. Ma le potenze modificatrici non traggono dal nulla le modificazioni; ovvero non fanno che esse siano, quando prima non erano? Or non si comprende il modo in cui una modificazione è tratta dal nulla (per esempio un pensiero, un volere), nè se ne muove gran carico. Perchè dunque insistere sulla difficoltà della sola creazione? Che anzi in favore di questa bisogna ammettere di più, che se ogni causa è efficiente in modo consentaneo alla sua natura, la causa infinita deve essere infinitamente efficace. Frattanto non sarebbe essa tale, quante volte potesse modificare soltanto e non creare: siccome l'uomo

non può dirsi causa infinita, giusto perchè non vale a produrre sostanze, ma semplici modi (a). Laonde, tanto è falso che la creazione debbasi rigettare come impossibile, che anzi la sua possibilità ci è manifestata *a priori*, ovvero è dedotta per noi dalla stessa idea di causa infinita: nel senso, dir voglio, che questa implica il potere di creare, comunque un tal potere non fosse determinato all'esercizio da alcuna forza fatale; bensì fosse, come dimostreremo fra poco, spontaneo non pure ma libero.

Devenendo al sistema della emanazione, che i detti filosofi intendono sostituire alla creazione dal nulla, esso è dichiarato direttamente falso per le seguenti ragioni. Nel sistema della emanazione, le sostanze dell'universo dovendo, pria di essere emanate, ritrovarsi formalmente nel principio da cui emanano, esse avriano dovuto essere eterne in questo principio. Or si è visto che la esistenza eterna ripugna colla loro natura finita e mutabile. Sicchè ripugna ancora che le sostanze dell'universo avessero avuto origine per emanazione.

Aggiungi, che ogni cosa emanata da una infinita sostanza, non dovrebbe essere che infinita essa stessa; non si potendo nell'infinito contenere, per lo principio di contraddizione, cosa che ripugnasse colla sua natura assoluta. Frattanto, anche secondo i razionalisti, l'universo è finito, non che condizionale e mutabile. L'universo adunque ripugna che sia sorto dalla sua causa, per virtù di emanazione. Ovvero dovrebbero spiegare i razionalisti e i panteisti, come possa avvenire che il finito si emani dall'infinito, il mutabile dall'immutabile, o in altri termini che il contrario nasca dal suo contrario.

Ma da ultimo (visto che l'universo sia sostanziale), come è possibile che una sostanza sia contenuta in un'altra? Ogni sostanza è semplice ed una. Or come l'uno può contenere il più, come il multiplice può trovarsi racchiuso nel semplice? non è palese l'assurdo? Dunque l'origine metafisica dell'universo, deve ripetersi dalla sola creazione dal nulla (b).

(a) Anzi i modi stessi non li produce come causa prima, ma come causa seconda, cioè per la forza ricevutane e conservata dalla causa prima.

(b) Della natura della causa creatrice, ne sarà parola nella Sezione seconda.

Della origine fisica dell' universo — Fin qui l'universo è stato considerato, niun conto avuto del suo ordine, siccome un vasto aggregato di esseri finiti e mutabili; dal che se ne è ricavata l'origine sua metafisica. Ma gli esseri della natura debbonsi riguardare in oltre nella loro disposizione e reciproca armonia: sotto il quale altro aspetto l'universo medesimo rappresenta un tutto, di cui le parti così sono strette e subordinate, da servire le une alle altre in una serie progressiva di esseri, fra quali, nell'ordine sensibile, il termine ultimo è l'uomo: l'uomo che anch'esso è anello medio fra gli esseri sensibili e le intelligenze pure, le quali compongono un ordine superiore di esseri di cui alla filosofia non è dato occuparsi. Non potrei entrare nel dettaglio minuto, e sparso di arcani segreti ed altissime meraviglie, dei vari regni e delle parti singole della natura, senza invadere le attinenze della Storia e delle Scienze naturali. L'accordo non pertanto, e la mirabile unità dell'universo, si può far palese, per poco si consideri come le varie sue specie, a guisa di tanti piani, sianò l'una all'altra subordinati, e tendenti quasi raggi ad un centro, quasi lati di piramide al loro culmine; sì che la maggiore varietà degli esseri, cospiri verso la più stretta unità: ragione per cui l'universo stesso ha tolto il nome che porta (a). Dal regno geognostico riceve origine e nutrizione quello dei vegetabili: i quali non sarebbero, senza le sostanze minerali (come ad esempio la silice, l'allumina, le sostanze saline, alcaline, ecc.) di cui si compone il terreno; siccome neppure potrebbero vivere, senza la concorrenza dell'acqua e dell'aria, e tolta l'influenza del calorico, della luce, e dello stesso elettricismo. Sul regno vegetale si innalza quello degli animali: i quali, forniti di organi atti alla scelta delle materie nutritive idonee a ciascuno, convertono in sostanza propria la miglior parte degli esseri organici vegetabili,

(a) « L'universo è un concerto di forze varie, armoneggianti ed unizzate con sapientissimo magistero; secondo che risulta dalla voce medesima di universo, che indica la convergenza del multiplice verso l'uno ». Così il Gioberti (*Introd. allo Studio della Filos.* Cap. V, §. IV).

mediante le operazioni della digestione, della secrezione, dell'assorbimento dei succhi vitali, e della egestione. Sugli altri animali poi si innalza principe l'uomo, che, superiore a tutti per la intelligenza, supplisce con essa al difetto stesso della sua forza, e riduce al suo servizio i più indomabili fra i bruti. Ma appunto perchè maggiore di tutti gli esseri dell'universo, l'uomo non può restare appagato da alcuno di essi. Quindi due tendenze sono essenziali alla sua natura intellettuale; quella della società, quella della felicità: la prima che lo porta al consorzio degli altri suoi simili; la seconda che lo sospinge, in un diverso ordine, al conseguimento di un bene sommo, termine e compimento di tutti i desideri dell'uomo. Són tali i sensi che l'Apostolo delle nazioni, san Paolo, racchiuse in quei sublimi detti: « Tutto è stato fatto per l'uomo; ma l'uomo è stato fatto per Dio, come per lo suo creatore » (a).

Or poi se vi ha cosa certa, ella è questa: che l'unità dell'opera arguisca l'unità di fine, e però l'intelligenza dell'operante. E giovi a ciò l'esperienza, che nessuna opera di cansa cieca, che altri chiamarono *caso*, ha avuto mai unità o pure costanza; nè mai si è potuto avverare, che esseri dissimili e vari di numero, riunendosi per caso fra loro, siano tutti convenuti nella più stretta unità, rivelando un disegno ed una armonia fin nelle loro minime parti. Supponete (osservai all'uopo altra volta) un certo numero di lettere dell'alfabeta, siano mille ad esempio, le quali dopo essere state insieme confuse, venissero versate e sparse sopra di un piano. Nasca per avventura da simil caduta la combinazione di tre o quattro parole: immagino che il caso possa giugnere a tanto. A fronte di questo piccol numero di lettere che io chiamo ordinate, quanto non è maggiore il numero di quelle che sono rimaste in disordine? E pure che ha che fare un numero di mille lettere, col numero immenso delle prime sostanze onde l'universo è composto? Nell'ipotesi del caso adunque, quante sostanze non avrebbero dovuto restare fuor di ogni sesto, in disarmonia di tutte le leggi, ed abbandonate alla incostanza di una cieca fatalità? Ma io

(a) *Omnia enim vestra sunt: vos autem Christi: Christus autem Dei* (Epist. I, ad Corint. Cap. III).

voglio ancora supporre, che le mille lettere dieno più di cinque e più di dieci parole: certo, che queste parole compongano un discorso seguito, non lo può fare l'opera sola del caso. Chi poi giugnerebbe a supporre, che esse componessero un verso come quelli di Omero, o dell'Alighieri? E tuttavia il numero delle lettere disordinate rimane ancora di gran lunga maggiore; sì che supponendo le dette dieci parole fossero di cinque lettere ciascuna, resterebbero ben novecentocinquanta altre lettere fuori di ogni ordine. Trasportando ora questa disuguaglianza nello sterminato numero di sostanze che formano l'universo, dovrebbero avverare in questo, che solo una ventesima parte fosse ordinata, e le rimanenti tutte in disordine.

Intanto con ciò non abbiamo presentato, che un fatto solo avvenuto per ipotesi in forza del caso. Ma acciò le produzioni di questo potessero dirsi ordinate non pur ma costanti (come sono le leggi e le opere dell'universo), dovrebbero di più supporre che non una sola volta, ma sempre e dovunque la stessa cosa avvenisse: diguisachè proseguendosi a reiterare lo sperimento medesimo delle lettere, o qualsiviasia altro consimile, ne dovrebbe tuttora risultare la combinazione medesima. Or la più decisiva induzione non lascia dubbio sull'assurdità di simile ipotesi: mentre è un carattere proprio di tutti gli effetti casuali, l'essere diversi sempre ed incostanti, fino ad escludere la menoma analogia fra di essi: basterebbe a ciò il solo esempio di quei giuochi che diconsi di azzardo, nei quali la diversità dei fatti tanto si moltiplica, da non ricader quasi mai nelle congiunture medesime (a).

Dopo questo discorso rimane a dedursene, come esclusa una forza cieca, debbasi ricorrere, per spiegare l'ordine e la stabilità dell'universo, ad una intelligente cagione, la quale con fine prefisso abbia dato ad esso quella disposizione, quell'ordine e quella costanza che vi risplendono. Laonde, se la natura delle sostanze finite dell'universo richiama ad una causa creatrice, l'ordine e il magistero del medesimo ci conducono alla stessa cagione come intelligente ordinatrice di esso: cagione su cui, per lo compimento dell'opera, resta ormai ad istituire discorso.

(a) Ve. *N. Corso* ecc. Vol. III, Par. III, Cap. I, art. 2°

V.

Illazione avverso le varie dottrine degli antichi, in circa l'origine dell'universo — Sarebbe lunga opera e straniera ai bisogni presenti della filosofia, l'esporre e confutare le mille opinioni degli antichi filosofi, tanto Orientali che Greci e Latini, intorno la natura e l'origine dell'universo. Tutti avevano in comune il disconoscere la creazione (a). Da questo principio, se tale si potesse nominare, altri ne traevano che l'universo, senza l'opera di alcuna cagione, fosse stato ab eterno ordinato in quel modo in cui ora si osserva; altri che il mondo fosse stato così disposto fin dalla eternità, ma in seguito di una causa efficiente ordinatrice (b). Non mancarono poi di quelli (conosciuti col nome di Atomisti), i quali dalla doppia ipotesi, che gli atomi fossero eterni e il moto essenziale ad essi, venissero nel pensiero che col tratto del tempo fra le infinite combinazioni possibili, ne fosse derivata per ultimo anche quella disposizione e quell'ordine, che si ammirano di presente nell'universo. È comune a questi sistemi il difetto, di supporre l'eterna esistenza delle sostanze finite, ed una infinita serie di cambiamenti, di effetti e di cause, senza esservi stata mai una prima cagione: errori sui quali, dopo il detto, sarebbe vano volere insistere di vantaggio. Non è poi a ridire contro l'ultima supposizione, come essa, oltre al poggiare sopra un'assurda ipotesi (quale è quella dell'eternità della materia e del moto), presume con una franca asserzione, sfornita di ogni pruova,

(a) Tale è la causa e degli errori e della oscurità delle antiche Cosmogonie, per quello stesso che viene asserito dal nostro filosofo platonico, Paolo Mattia Doria, il quale appunto ripete tutte le aberrazioni dei gentili filosofi sull'argomento in parola, dal non aver essi avuto, come noi, il dono della rivelazione, per mezzo della quale ci è stato svelato il gran mistero della creazione: mistero di cui, al dir dello stesso, gli antichi non videro che un'ombra imperfetta, nella unità di un comune progenitore. Tuttavolta egli si sforza di investigare ed esporre i sentimenti che intorno all'origine dell'uomo, della terra e dell'universo intero hanno avuto i filosofi del paganesimo, non che quelle apparenti ragioni sulle quali possono aver fondato le loro sentenze (V. *Filosofia*, Vol. I, Della Metafisica Par. III, Cap. VIII).

(b) Era questa l'opinione di Aristotele, il quale nei Libri della Fisica voleva dimostrare con vari argomenti l'eternità del moto e del mondo.

ripetere l'origine dell'armonia e della costanza dell'universo dalla cieca forza del caso; quando il caso, come forza cieca e causa priva di intelligenza, non può valere a produrre che effetti disordinati ed instabili, per quel che la più lunga induzione il convince e la ragione il richiede (a).

Nè men fallace è la sentenza degli antichi Stoici, rediviva sotto mutate forme nei sistemi di Spinoza e dei panteisti moderni: colla quale si fanno a sostenere, che una legge fatale tutto necessariamente deduce dalla natura di Dio, e la serie degli avvenimenti dispone e collega con mano inesorabile, alla quale non può riluttare la volontà, non che degli uomini, ma neppure di Dio. A questa che è dottrina comune dei fatalisti, noi opponiamo il dato sperimentale della libertà umana, e il vero inconcusso della libertà divina nell'opera della creazione. Le creature tutte, perchè finite e molteplici e mutabili e contingenti, non fanno parte nè sono attributo della purissima natura di Dio. La loro esistenza quindi non è per affatto necessaria, nè in alcun modo richiesta dalla esistenza dell'ente assoluto. La libertà della creazione trionfa così di qualsivisia pretesione fatalista, mentre dall'opposta parte la libertà umana sorge anch'essa a rompere ad ogni tratto la supposta catena, che avvince in una identica guisa e il corso meccanico della natura bruta, e le determinazioni proprie degli esseri intelligenti (b). Emerge da ciò, come dall'opera della formazione dell'universo, sia da eliminarsi il fato non meno che l'intervento del caso; dovendosi ad ogni conto riconoscere la realtà di una prima ed infinita cagione, fornita di mente ideatrice e di libera volontà creatrice dell'ideato.

(a) Consultate, al proposito delle dottrine dei filosofi sull'origine dell'universo, le due dotte ed accurate Dissertazioni dell'immortale nostro Genovesi, intitolate la 1^a, *Dissertatio Physico-Historica De rerum Origine et Constitutione*, la 2^a *Dissertatio adversus Platonicos et Peripateticos, qua mundi aeternitas oppugnatur*. Ma intorno a ciò che si dice, essere il moto essenziale agli atomi, Ve. appresso, Sez. II, Cap. I, § III.

(b) « Il Fatalismo, giusta la definizione del Pluquet, è un sistema il quale suppone che tutto esista necessariamente, ed attribuisce tutti i fenomeni della natura ad una forza necessaria » (*Examen du Fatalisme*, Tom. I, Epoque I).

SEZIONE II.

DELLA NATURA DI DIO

CAPITOLO I.

DIMOSTRAZIONE DELLA ESISTENZA DI DIO CONTRO I PANTEISTI

I.

Si enunciano i punti da stabilirsi intorno la realtà di Dio, contro le varie specie di panteismo — Poichè taluni filosofi ai dì nostri indussero l'uso di ammettere in apparenza, o meglio, di far mostra di ammettere la realtà delle cose, negandola nella sostanza; ne è avvenuto, che non più siamo nel grado di chiamarci paghi al semplice sentir mentovata l'esistenza dell'uomo, della natura e di Dio; ma dobbiamo bene innanzi dichiarare e stabilire, che cosa per la esistenza dei suddetti esseri si voglia significare. È per questo motivo, che venutoci ora l'uopo di convalidare, colle forze della umana ragione, il dogma fondamentale della realtà di Dio; ne occorre pria rassodare taluni punti, sui quali fa mestieri insistere a preferenza, per chiudere l'adito ad ogni assurda dottrina, massimo panteistica.

Prende nome di panteismo (siccome lo dinota il vocabolo stesso), ogni sistema il quale, menomando di alcun termine la triplicità degli esseri, l'uomo il mondo e Dio, non ne rimane che un solo, e questo dichiara infinito, necessario, immutabile. Da ciò segue, che il panteismo possa rivestire tre forme. Nella prima rinnega lo spirito umano e Dio, dichiarando infinito l'universo corporeo; nell'altra rifiuta Dio e l'universo, con lasciar solo, divinizzandolo, l'umano pensiero; nell'ultima riduce a fenomeni l'universo e l'uomo, ponendo in loro vece il solo Dio, come ente reale, necessario ed immutabile, in mezzo alle apparenze finite, contingenti e passeggerie. Sotto la prima forma il panteismo può chiamarsi *cosmologico*, e deve la sua origine al materialismo, il quale niuna cosa ammette in fuori dei corpi. Nel secondo aspetto il panteismo si può contrassegnare col titolo di *psicologico*, di cui l'origine sta

nell' idealismo, almeno subbiettivo, che nulla riconosce oltre il subbietto pensante. E come per fine quella dottrina la quale mantiene, il solo Dio essere reale sotto ai fenomeni del pensiero e della materia, assume titolo di assolutismo; perciò da sì fatto sistema devesi ripetere la formazione della terza sorte di panteismo, cui dinotiamo col nome di *teotico* o assolutista. Queste specie di panteismo hanno pure le loro formole proprie: le quali sono, nella prima, « il mondo è Dio »; nella seconda, « l'io è Dio »; nell' ultima, « Dio è il mondo e l'io » (a). In qualsivoglia aspetto però lo consideri, il panteismo ha sempre ciò di uniforme: che riduce ad un solo essere indipendente ed assoluto, la triplice realtà dell' uomo, dell' universo corporeo, e di Dio.

Per non incorrere, anzi per oppugnare debitamente gli errori dei cennati sistemi, conviene determinare con tutta accuratezza i punti da stabilirsi, perchè la realtà di Dio si potesse dir dimostrata. Or questi punti sono: 1° Che vi sia un essere indipendente, e perciò eterno, immutabile ecc.; 2° che questo ente sia diverso dal mondo corporeo; 3° che sia diverso dallo spirito umano; 4° che sia causa prima di tutti gli esseri finiti, tanto materiali che spirituali. Non insisto di vantaggio sulla necessità di cotali requisiti, es-

(a) La storia della Filosofia in riferma della suddetta distinzione, ritrova la prima forma di panteismo professata dagli antichi Stoici, fra quali Manilio presso Lipsio (considerando il mondo come composto di un corpo visibile e di un principio igneo che lo investe), scriveva:

. *Hinc vivere mundum,*
Et rationis agi motu: quum spiritus unus
Per cunctas habitet partes, atque irriget orbem,
Omnia pervolitans, corpusque animale figuret

(Vc. *Physiolog. Stoicor.* Lib. I, *Dissert.* VIII). I moderni materialisti, non ammettendo alcun essere diverso e superiore all' universo visibile, si accostano non poco alla medesima sorte di panteismo; onde la loro così detta Filosofia della Natura, offre una vera apoteosi del mondo materiale e sensibile. Le altre due forme di panteismo, veggonsi assai chiaramente insegnate, l' una da Amedeo Fichte col suo idealismo subbiettivo, l' altra da Federico Schelling in seguito della sua teorica assolutista. Or se si volesse anche a queste due altre forme di panteismo assegnare le loro divise proprie, potrebbesi l' una, la quale dice « l'io è Dio », esprimere col verso del poeta,

Est Deus in nobis, agitante calefactus illo;

e la seconda, la quale dice « Dio è il mondo », coll' altro verso,
Jupiter est quodcumque vides, quodcumque movetur.

sendo assai manifesto, che mancandovene alcuno, la realtà di Dio si verrebbe ad ammettere soltanto nell'apparenza e nel nome, restando priva di consistenza nel fatto. Miglior partito è quindi cominciare dal discorrere di quelle varie specie di pruove, dalle quali la stessa realtà del detto ente vien confermata.

II.

Dimostrazione metafisica della realtà di Dio —

Non ha molto, nell'inchiedersi l'origine dell'universo, occorse dimostrare, che avendo esso dovuto incominciare ad essere, e però avendo natura di effetto, presuppone di necessario una causa la quale gli abbia dato principio, mentre innanzi non era (a). Senza tornare su questa verità a sufficienza chiarita, proseguo con dimandare, se mai vogliasi dire che detta causa abbia avuto principio essa stessa, o pur se abbia sempre esistito; non vi potendo essere alcuna supposizione media fra queste due. Se concedesi che l'indicata causa abbia sempre esistito, senza aver principiato giammai, essa non ha natura di effetto (b); quindi è indipendente da ogni altra cagione, e perciò assoluta, eterna ed immutabile. Che se si suppone la detta causa avere incominciato ad esistere, essa avrà natura di effetto: onde lungi dall'essere causa prima, dovrà dipendere da un altro essere produttivo: il quale, nella ipotesi che anch'esso avesse cominciato ad essere, dovrebbe dipendere pure da una causa anteriore, e così via. Intanto una serie infinita di effetti senza esservi una causa prima, è impossibile: 1° perchè in una serie qualsisia di effetti vi ha numero, ed un numero infinito, come spesso si è detto, ripugna; 2° perchè non arrivandosi mai ad una prima ed indipendente cagione, l'intera serie degli effetti non dipenderebbe da alcuna causa, lo che direttamente si avversa col principio di causalità. Sicchè fa mestieri giugnere ad una causa, da cui la serie di tutti gli effetti dipenda, mentre che dessa stessa non è sottoposta ad alcuna altra: ed è questa la cagion prima ed indipendente di ogni cosa finita, l'essere eterno ed immutabile, che da noi tutti chiamasi Dio.

(a) V. sopra, Sez. I, Cap. III, § II.

(b) Nel *Catech. Ideol.* si stabilì che l'effetto è ciò che ha avuto principio (Sez. II, Cap. IV, art. 1°).

Lasciando salva la sostanza del riferito argomento, mi piace, per accrescerne la chiarezza, presentarlo benanche sotto sembianza diversa. Ogni effetto, come cosa che deve dipendere da qualche causa, è un condizionato che riconosce in questa la sua condizione. Or se ogni effetto richiede la condizione della sua causa, tutti gli effetti presi insieme, quanto estesi e numerosi siano, nè manco potranno essere senza il requisito di una cagione che li faccia esistere: mentre se maggiori sono quelle cose che hanno natura condizionale, maggior bisogno, quasi direi, vi sarà per ricorrere ed invocare l'esistenza di una condizione. Perlochè si deve in ultimo ammettere una causa, nella quale l'intera serie condizionale degli effetti riconosca il requisito della sua esistenza. Intanto, ove potesse suppersi per poco che non vi fosse un ente incondizionale ed assoluto, non vi sarebbe in chi riporre la condizione della esistenza di tutti i condizionali: il che viene a dire, che esisterebbero tutti i condizionali, senza la loro condizione; la qual cosa ripugna. Dunque esiste un essere indipendente ed assoluto, il quale appellasi Dio.

Che poi questo essere sia distinto dall'universo e dall'uomo, risulta come per illazione dell'argomento allegato. Di vero, lo spirito umano e le sostanze corporee, poichè mutabili e limitati, hanno dovuto avere principio: perciò sono effetti, e richiedono la condizione di una causa per la loro esistenza. Ma quando si fatta causa non fosse diversa da essi, lo spirito umano e l'universo stesso dei corpi avrebbero la ragione della loro esistenza in sè stessi; e perciò non sarebbero effetti, nè avriano natura mutabile e condizionale: lo che ripugna col fatto. Sicchè la causa della esistenza del mondo fisico, al par che dell'uomo, è distinta non che superiore ad essi; e le due prime specie di panteismo, cosmologico e psicologico, le cui formole sono « il mondo è Dio », o pure « l'io è Dio », rimangono conseguentemente confutate e distrutte.

Nè diverso è il destino del panteismo assolutista. Quante volte Dio fosse, come insegnasi in esso, la sostanza unica dell'universo corporeo e dell'umano pensiero (a), a Lui

(a) Si badì essersi da noi dimostrato già che questi non sono fenomeni, ma vere e reali sostanze: la qual cosa concorre grandemente

dovriano convenire tutti quegli attributi che a queste cose competono: di sorta che dovrebbe Dio essere come esse mutabile e limitato, e come tale avrebbe dovuto avere principio. Ora ogni cosa la quale ha avuto principio è un effetto, ed ogni effetto deve aver la sua causa. Perlochè nella ipotesi che Dio fosse la sostanza della natura e dell'umano pensiero, Egli dovrebbe pure dipendere da una causa: e però questa causa da cui dipende, e non Egli, toglierebbe nome di Dio. La cosa adunque ricade in ciò che dappprincipio si è detto: doversi ammettere, in fuori dell'uomo e dell'universo, una primitiva cagione distinta dall'uno e dall'altro, e produttiva insieme di essi. Così mostrandosi falso che la sostanza di tutte le cose sia Dio, cade ancora esso il panteismo assolutista.

Non fa qui uopo al certo di lungo discorso, per dimostrare in ultimo come la suddetta prima cagione sia creatrice di tutte le cause e di tutte le sostanze seconde. Essa in effetti fa esistere col suo potere quegli esseri, i quali giusto perchè da essa derivano, innanzi non esistevano (a). Or quell'azione che dà l'essere a ciò che prima non era, è appunto la creazione. Sicchè è proprio della cagion prima di tutte le cose il creare. Laonde conviene in fine divenire a riconoscere la realtà di una causa indipendente ed assoluta, distinta dall'universo e dall'uomo, e creatrice di entrambi, come di ogni altra natura finita. Intanto una sì fatta causa prima è quella che vien dinotata e racchiusa sotto il vocabolo *Dio*. L'esistenza di Dio rimane adunque apoditticamente provata.

III.

Dimostrazione fisica della esistenza di Dio, e soluzione di varie difficoltà — L'ordine, la costanza, il fine, la bellezza della natura, offrono un altro manifesto argomento per la esistenza di Dio. Ma di tale argomento noi ne usciamo alla breve, dopo le cose nell'antecedente Sezione discorse. Perciocchè quivi osservammo, come tutto nell'uni-

a rimuovere l'ipotesi del panteismo assolutista; sistema il quale poggia tutto sul falso principio, che ogni cosa raggiunta dalla esperienza interiore ed esterna sia fenomenica ed apparente.

(a) V. ancora Sez. I, Cap. III, §. III.

verso riveli l'armonia, l'unità e la costanza, sì delle specie e dei generi, che delle cagioni e delle leggi (a), e come tutto sia mirabilmente in esso indirizzato ad un fine; facendo poggiare in seguito sulla più costante delle induzioni la verità, che niuna opera composta ad un fine, stabile ed armoneggiante in ogni sua parte, possa desuonarsi dalla cieca forza del caso (b). Frattanto escluso il caso, come cagione cieca e fatale, non resta che l'invocare un principio intelligente, ed una mente ideatrice suprema, e compositrice del presente universo. Fa uopo dunque riconoscere un essere da cui si deve ripetere l'unità e la costante armonia di tutto il creato: il quale essere è Dio.

Contro sì fatta pruova due opposizioni si muovono dai fatalisti, tanto antichi che nuovi. Colla prima si cerca riprodurre la nota ipotesi della eternità del mondo: ipotesi la quale, togliendo all'universo la natura di effetto, lo scioglierebbe da ogni dipendenza di causa ordinatrice, non che creatrice di esso. Ma io credo non esservi più mestieri di trattenermi a confutare una tale obbiezione; potendosi contro essa rivolgere tutto quel che si è detto per dimostrare, essere impossibile l'ipotesi della eternità di qualsivoglia cosa mutabile, quale appunto è la natura dell'universo (c). Con un'altra obbiezione si afferma, che tutto avrebbe potuto derivare dal caso, per la ragione che fra le infinite combinazioni possibili degli atomi della materia, si debba certamente riporre anche l'ordine attuale della natura: sicchè dicono, qual cosa si oppone, perchè si potesse credere che un tale ordine ne fosse venuto fuori finalmente una volta? Aggiungesi valore dai fatalisti a simile obbiezione, con supporre un movimento eterno essenziale ai primi atomi dei corpi,

(a) Alludesi a quanto fu sviluppato nel *Catech. Ideol.* Sez. I, Cap. IV, Art. 4.

(b) Ve. sopra, Sez. I, Cap. III, § IV. Il profondo Aquinate, con quella forza e concisione che lo distinguono, incalza l'addotto argomento nel modo che segue. *Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant. Sed in mundum videmus res naturarum diversarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper et in majori parte. Oportet ergo esse aliquod cuius providentia mundus gubernetur, et hoc dicimus Deum* (S. Thomas, *Summa contra Gentes*, Lib. I).

(c) Ve. sopra, Sez. I, Cap. II, art. 2, §. I, e Cap. III, §. I.

per modo che nel decorso di una infinita successione di tempo, e fra le infinite combinazioni possibili, si avesse eziandio dovuto trovare quella disposizione e quell'ordine stabile, con cui si regge il presente universo. Laonde deducano non potersi dal magistero della natura visibile, trarre necessaria illazione per una causa ordinatrice di essa.

Vari errori ed arbitrarie assertive contengono in così fatta seconda opposizione. Credo pregio dell'opera il ridurli tutti ai soli due capi che seguono.

Primamente si asserisce in essa, con sentenza vaga quanto assoluta, che fra le altre combinazioni degli atomi, era possibile anche quella che ha dato origine all'attuale ordine di cose. Certo, se questo non fosse stato possibile, non avrebbe potuto venire alla esistenza giammai. L'esistenza è più della possibilità: e perciò richiede e presuppone che una cosa, pria di essere, fosse stata possibile. Ma una tale possibilità non importa, se non che una cosa non risulti di attributi repugnanti; e noi la nominammo per questo possibilità intrinseca ed assoluta. Sicchè non si disputa, che l'universo avesse dovuto essere intrinsecamente possibile, nella mente cioè del sommo artefice suo, innanzi di essere mandato ad effetto. Ma se è parola della possibilità estrinseca e relativa (a), io dico che il mondo, pria di esistere, sia stato possibile rispetto ad una causa intelligente, la quale opera con preveggenza e per dati fini; non già per qualsivoglia causa, sfornita financo di intelligenza e di consiglio. La pruova della distinzione che fo, la desumo e dalla ragione e dal fatto. È principio razionale, che non possa l'effetto superare le forze della causa (b): onde se l'opera palesa un disegno compiuto in ogni sua parte, una costanza ed un fine, queste cose hanno dovuto preesistere nella mente dell'operatore. Il Giove Olimpico, l'Ercole Farnese, la Venere di Coe, erano possibili; ma si richiedevano gli scalpelli di Fidia, di Glicone Ateniese e di Prassitele per effettuarli. Chi poi avrebbe potuto pensare che quei capolavori fossero usciti dalla frana di un monte, o per la caduta di un masso informe dall'alto? Ovvero chi oserebbe supporre, il Giudizio del Buonarroti, la Danae del Tiziano

(a) Sulla differenza fra la possibilità intrinseca e l'estrinseca, è buono riandare il dettore nel *Catech. Ideol.* Sez. II, Cap. II, art. 2°.

(b) Vc. *Catech. Ideol.* Sez. II, Cap. IV, art. 1°.

e la Cena del Da Vinci, sorti dal fortuito versamento dei colori sopra una tavola? Fra i movimenti possibili della lingua del pappagallo, vi son pure quelli che produrrebbero le prime parole della Divina Commedia: ma forse per questo si dirà possibile, che dalla bocca del pappagallo uscisse per caso un verso dell'Alighieri, non che un canto intero? Così per l'universo: esso era possibile assolutamente; ma in rapporto alla sua causa effettrice, era solo possibile nella ipotesi in cui questa fosse stata di intelligenza fornita, e non già priva di mente e fatale. L'esperienza conferma pure l'addotta distinzione, facendo manifesto ad ognuno, non esservi opera fortuita, la quale, a differenza dell'universo, non fosse in tutto o in parte disordinata ed incostante; verità per cui rimetto a quanto forse bastevolmente ne ho per l'addietro discorso (a).

Per secondo, neppure possiamo assentire nell'altra supposizione fatalista, del moto eterno ed essenziale agli eterni atomi. Non voglio ripetere che il moto, importando successione, non possa essere eterno, siccome non possono essere eterni gli atomi, per avere natura finita e soggetta a mutazioni (b). Dimando solo, se è vero che il moto sia essenziale ai primi atomi della materia. Intorno la qual cosa mi vien fatto osservare, essere una simile ipotesi non solo falsa, ma inetta a spiegare in qualsivoglia modo la formazione dell'universo per caso. Essa è falsa, anzi assurda, poichè non potendo esistere un moto indeterminato, le prime molecole dovrebbero avere un moto determinato e concreto, il quale, per ipotesi, dovrebbe essere loro essenziale. Ma un moto determinato deve avere la data natura, la data velocità e direzione. Perlochè la materia non si avrebbe dovuto muovere che di una sola maniera, nè avrebbe potuto cangiare giammai, a rischio di perdere la sua essenza, ovvero con cessare dall'esser materia. È per questo che il moto deve riporsi come un fatto nella materia, ma non come essenziale per essa. Nè ciò sembri ripugnare con quello che abbiamo già detto, circa l'attività dei primi elementi dei corpi: a cagion che si deve distinguere la forza dal moto, potendo più sostanze essere unite insieme per la

(a) Ve. sopra; Sez. I, Cap. III, §. IV.

(b) Queste cose sono state stabilite innanzi, e bastano a confutare l'opposizione in parola.

loro insita forza, senza che in atto vi sia alcun movimento. L'esser forze o principi di azioni è dunque necessario per le primitive sostanze dei corpi, ma non può dirsi lo stesso del moto — In oltre, quando pure un moto determinato si supponesse essenziale ai primi componenti della materia, essi non potrebbero produrre che una sola determinata combinazione. Or questo fa, come diceva, che nè anche la detta ipotesi fosse sufficiente a spiegare in verun modo, come fra le supposte infinite concorrenze di atomi, possibili ad avverarsi, abbia dovuto aver luogo la disposizione del presente universo. Cadono per queste ragioni le obbiezioni dei fatalisti, contro la dimostrazione fisica della realtà di Dio.

Se non che alla occasione delle dette difficoltà, mi si offre ad esaminare un principio, in virtù del quale si è preteso ab antico attaccare, non solo l'origine fisica, quanto anche la metafisica dell'universo, e quindi la doppia dimostrazione addotta per la esistenza di Dio. Quelli adunque che negano la realtà di una causa creatrice ed ordinatrice dell'universo, come gli atei i panteisti e i fatalisti di tutti i tempi, si giovano del preteso assioma, che « niente si fa dal niente », *ex nihilo nihil*, sentenza che, al dir di Pluquet, ha fatto illusione a tutta l'antichità.

Una sana filosofia non ha tardato a scorgere l'ambiguo significato dell'addetto principio. « Se per l'assioma niente si fa dal niente, osserva il citato autore dell'Esame del Fatalismo, si intende che nessuna cosa esiste senza una causa, o senza una ragione che la faccia esistere, questo assioma è evidente; ma non attacca i filosofi i quali ammettono una potenza creatrice, perchè questi riconoscono un essere necessario, la di cui volontà sia la ragion sufficiente della esistenza degli esseri da lui prodotti » (a). Ma per secondo, la nota sentenza « niente si fa dal niente », potrebbe significare, che niuna cosa può cominciare ad esistere. Però in questo altro senso, il riferito principio si avversa non pure alla creazione delle sostanze, ma ancora alla produzione di nuovi modi: mentre anche questi incominciano ad essere, dovechè prima non erano. Per

(a) Ve. Pluquet, *Examen du Fatalisme*, Vol. II, Par. I, Ch. IV, art. 1°.

ammettere adunque come vero il detto principio, converrebbe rifiutare tutte le mutazioni che avvengono tanto nello spirito umano, quanto nell'esterna natura; dovrebbero cogli Eleatici sostenere, che nell'universo reale tutto è, nulla avviene; e con Parmenide e Zenone bisognerebbe pure insegnare l'impossibilità dei cambiamenti e del moto. Frattanto queste ipotesi ripugnano col testimonio veridico della coscienza, e coll'attestazione della esterna sensibilità che sulla coscienza stessa riposa. Il principio dunque *ex nihilo nihil*, nel senso che nulla può incominciare ad essere, rimane smentito dai più certi dati di fatto, e come tale deve essere rifiutato da quei medesimi fatalisti, i quali vogliono filosofare poggiati sulla esperienza. Oltrechè lo stesso assioma, preso in questo secondo significato, è falso ancora perchè cade in una petizion di principio. I filosofi che vogliono negare la creazione dovrebbero in effetti dimostrare, che nessuna sostanza può cominciare ad esistere, o come dicono, può esser tratta dal nulla (a). Ora ricorrere in detto senso al principio *ex nihilo nihil*, sarebbe lo stesso che addurre in comprowa di ciò che si asserisce, la cosa stessa che si dee dimostrare. È per questo che l'assioma « niente si fa dal niente », in qualsivoglia senso si assuma, non ha alcun valore contro gli argomenti addotti in pro della realtà di Dio, come essere indipendente e necessario, creatore ed ordinatore degli enti finiti (b).

IV.

Ragione morale per la realtà di Dio — Se si consulti l'uniforme e costante assenso della umanità sulla realtà di Dio; questa radicata credenza, fondamento di ogni religione, non che delle leggi e delle società umane, fornisce una potente riprova in pro degli allegati argo-

(a) Non si prenda a rigore l'espressione *trarre dal nulla*, usata spesso dai filosofi per dinotare la creazione: stantechè nessuno ha inteso mai significare con essa, che il nulla fosse un subbietto da cui si può ricavar qualche cosa. Anzi il *trarre dal nulla* è stato adoprato in un puro senso negativo, per indicare cioè che le sostanze create, non vengono prese da alcuna preesistente materia.

(b) Una simile difficoltà, colla sua soluzione, può riferirsi ancora a quanto innanzi si è detto sulla creazione, parlando della origine metafisica dell'universo (Sez. I, Cap. III, §. III).

menti. Non vi ha uomini, quando almeno vogliansi considerare nel loro stato normale, i quali non siano uniti in società. Base e sostegno di ogni società, sono poi la religione e le leggi, le quali presuppongono e ripetono il loro valore dalla notizia della realtà di Dio. Dunque tutti gli uomini, presi nella universalità del tempo e del luogo, consentono sulla credenza che siavi un Ente, moderatore delle cose tutte, retributore e vindice, padre e giudice, degno di amore, di ossequio e di timore.

Contro questo uniforme consenso solevasi opporre, esservi stati e trovarsi anche oggidì fra molte nazioni selvagge o barbare, non che fra gli stessi popoli culti, di quelli i quali hanno ignorato o disconosciuta l'esistenza di Dio. Se parlassi delle nazioni intere, la taccia di ateismo apposta loro da alcuni, non è che una sole sorta per le relazioni poco fondate di taluni viaggiatori (tutti o parziali o inesatti), e che non può comparire innanzi ai lumi della moderna critica-istorica, ed a fronte degli studi che i progressi della geografia hanno aperti sulle nazioni selvagge (a). Ove poi l'ateismo volesse rimproverarsi ad alcuni, e solo pochi individui; innanzi è da avvertire che non per questo ne può soffrir detrimento l'universale consenso della umanità. Evvi una universalità metafisica, quale è quella delle verità necessarie; ed una universalità morale. La prima non patisce eccezioni, poichè l'impossibile non puossi mai avverare; ma l'altra non viene distrutta dai pochi casi contrari, i quali ponno aver luogo così nell'ordine fisico che nel morale. Non vi ha specie in cui non si trovino più o meno casi di anomalia: forse per questo distruggesi l'uniformità delle specie e dei generi? Potrebbe dire, poniamo, che non sia proprio degli animali l'avere un sol capo, da che nascono alle volte dei bipedi e dei quadrupedi i quali hanno due teste? o pure direbbesi che non sia proprio della umanità l'esser fornita di vista, perchè vi ha di quelli i quali nascono ciechi? Dunque in prima, l'uniforme consenso dei popoli circa l'esistenza di Dio, non perderebbe la sua universalità, a motivo di quei pochi individui i quali, per ipotesi, si potessero appartare da que-

(a) Né io dico che tutti i popoli abbiano avuta giusta idea di Dio, lo che sarebbe falsissimo. Noi chiediamo se lo abbiano conosciuto comunque, e non come lo abbiano conosciuto, o quale idea se ne sia formata.

sto dogma comune, svelleando dal loro cuore una sì profonda credenza. Ma è poi vero che vi siano stati degli atei, i quali abbiano pensato così, per convincimento di animo, e non mossi da privati fini, o da spirito di parte, o da passioni alterate e da personale interesse? Il fatto ha mostrato sempre, che non vi sono stati giammai atei di animo pacato, di buona fede, e senza essere preoccupati da secondari motivi: a segno tale, che, a parlar vero, il dire ateo ed uomo di giusto senno, di rette intenzioni, e di mente serena, equivale quasi allo stesso che dire il cerchio quadrato, l'essere uguale al nulla. Ecco ciò che ha fatto giustamente dire che vi siano degli atei pratici, ma degli atei teoretici, ovvero per mera forza di principi, non mai (a).

Or poi l'umanità è per natura fornita di intelligenza, sì che non potrebbe al certo concordare in una sola opinione, quante volte non vi fosse indotta da ragioni tanto evidenti, da non lasciare alcun dubbio per lo contrario. Che in altro caso, se una parte degli uomini si vedesse pendere per una sentenza, un'altra parte, mossa dalle difficoltà o dalle ragioni contrarie, dovrebbe inclinare per lo partito opposto; nè più si avrebbe consentimento universale. È per questo, che l'assenso uniforme dei popoli sul fatto della esistenza di Dio, dimostra esser tale l'evidenza e la facilità delle ragioni addotte, fisiche e metafisiche, che nessuno ha potuto mai da esse dipartirsi: sì che lo stesso sentimento universale degli uomini, per quello che dapprincipio diceva, debbasi ammettere come una forte ragione per comprovare, in unione e in confermazione degli altri riferiti argomenti, il dogma radicale della esistenza di Dio (b).

(a) Sull'ateismo e sue specie, Ve. ciò che di proposito ne abbiamo discorso nel *Saggio di Filos. Morale*, Vol. II, Sez. I, art. I, §. IV.

(b) È degno di osservazione, che gli stessi filosofi gentili non trascurarono di ridurre a più capi le ragioni che hanno resa inconcussa per tutti la realtà dell'ente assoluto. « Gli uomini, dice Plutarco, rilevarono primieramente che Dio vi fusse, dalla bellezza delle cose che si veggono: poichè niuna cosa bella è fatta temerariamente ed a caso, ma per virtù di una maestria che la dispone Onde coloro che ci insegnarono ad adorare Dio, con tre ragioni a ciò ne confortarono: l'una dedotta dalla natura, l'altra dalle favole, e la terza dal testimonio delle leggi. La prueva naturale ci viene insegnata dai filosofi, la favolosa dai poeti, e la legale da ciascuna città » (*De Placitis Philosoph.* Cap. VI). In questo passo può scorgersi agevolmente

V.

Se la realtà di Dio possa da noi esser conosciuta a priori — Non si fa quistione che la realtà di Dio sia necessaria per Lui, cioè a dire che sia essenziale alla sua natura assoluta. Dio, causa prima di tutte le cose, indipendente Egli da ogni altra cagione, non può aver l'essere se non in forza della sua essenza: quindi non ha potuto riceverlo, non potrà perderlo mai (a). Ma chiedesi, questa realtà essenziale a Dio come la conosciamo noi? in seguito dei suoi effetti, o per sola virtù di alcun razionale principio?

Gli scolastici, e dopo essi tutti i filosofi, distinguono due sorti di dimostrazioni. Alla evidenza di che si badi, che in ogni dimostrazione il principio è anteriore alla conseguenza; ma questa anteriorità è di due specie: l'una ontologica ed assoluta, trovasi negli oggetti della conoscenza ed è per questo oggettiva; l'altra logica e relativa, risiede nel solo subbietto conoscitore, ed è subbiettiva. Così la causa è ontologicamente anteriore all'effetto; l'effetto può esser solo logicamente anteriore alla causa. Quando poi in una dimostrazione si conserva l'ordine ontologico, partendosi dalla causa per discendere agli effetti, la dimostrazione può chiamarsi *a priori* (e cogli scolastici *propter quid* o *per causam*). Ma quando al contrario si dimostra la causa dagli effetti, perchè questi sono il più delle volte meglio conosciuti da noi, la dimostrazione dicesi *a posteriori* (e dagli scolastici *quia*). Abbiain visto col fatto, che l'esistenza di Dio possa dimostrarsi in questo secondo modo, consociando cioè taluni principi razionali col dato

la distinzione già molto antica degli argomenti metafisici, fisici e morali per la esistenza di Dio. Imperocchè la pruova metafisica va tra le ragioni naturali di Plutarco, come la morale tra le legali dello stesso. Allora non resterà alle ragioni favoloso, se non ciò che esse possono contenere di vero, e che consiste per avventura o in talante straordinarie naturali catastrofe, o in taluni dei più speciosi fenomeni fisici (causa e fonte comune delle favole), i quali non lasciano di condurre la mente ad un sapientissimo ed onnipotente fattore di tutte le cose.

(a) *Deus est suum esse*, insegnava il profondo san Tommaso; e in comprouva di ciò: « È necessario, soggiungeva, che ogni cosa in cui l'essere è distinto dalla sua essenza, abbia l'essere causato da un altro. Ma ciò non può dirsi di Dio, perchè Egli è la prima efficiente cagione di tutte le cose. Impossibile è dunque che in Dio altro sia l'essere, altro l'essenza » (*Summa Theol.* Pars I, Quæst. III).

sperimentale degli effetti palesi. È troppo chiaro dall'altra parte, che non possa la realtà di Dio dimostrarsi *a priori* (*per causam*), poichè essendo Egli di natura assoluta non riconosce causa anteriore a Sè. Il solo dubbio sta dunque nel determinare, se possa della realtà di Dio averasi notizia immediata, diretta, intuitiva, come di qualsivoglia principio razionale, o verità *a priori*, indipendentemente dagli effetti prodotti da Lui.

Santo Anselmo, filosofo del secolo decimoprimo, è noto soprattutto per aver voluto dimostrare che la realtà di Dio ci sia nota in questa ultima guisa. « Ognun si convince, diceva, di avere idea di un essere, del quale non possa pensarsi altro maggiore; perchè quando esso si nomina ciascuno lo intende, e tutto ciò che si intende trovasi nell'intelletto. Ma certamente ciò di cui non può pensarsi altro maggiore, non può essere nel solo intelletto: poichè se fosse nell'intelletto soltanto, si potrebbe di ciò che è di ogni altro maggiore pensare qualche cosa di meglio, vale a dire ciò che sia tale anche nella realtà delle cose. Dunque esiste senza dubbio un essere di cui non valghiamo a pensare altro maggiore, e nell'intelletto e nella realtà; e questo essere è Dio » (a). Nella restaurazione degli studi, Renato des Cartes riprodusse sotto altra forma questo stesso argomento (b): il gran Vico volle anch'egli

(a) Nel *Monologium* santo Anselmo avea adombrato già una dottrina, che poi sviluppò rigorosamente nel suo *Proslogium*, colle parole, che, a soddisfare la giusta curiosità dei lettori, voglio qui riportare. *Convinctur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe, id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim (quo majus cogitari nequit) vel in solo intellectu est; potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re . . . Et hoc es tu, Domine Deus noster (Proslogium, seu Allogium de Dei existentia, Cap. II, Edit. PP. S. Mauri, Lutetiae Parisiorum 1675). Dalla stessa ragione egli è tratto a dimostrare, che il detto essere maggior di ogni altro sia pur necessario, mentre ove tale non fosse, se ne potrebbe concepire un altro maggiore, vale a dire un essere il quale esistesse anche per necessità di natura (Ivi, Cap. III).*

(b) Con dir ciò di des Cartes mi ho voluto uniformare al comune

identificare l'ordine logico coll'ontologico, insegnando che Dio è non solo il primo ente quanto anche il primo vero, come quello che contiene i principi e di tutte le cose e di tutte le scienze (a): finchè ai nostri tempi un tra primi filosofi italiani ha innalzato su questo assunto un intero sistema, mostrandone, con molta vastità di vedute, l'influenza sulle varie parti dell'umano sapere.

È facile a scorgere l'affinità, per non dire l'identità che passa fra simile quistione, e l'altra agitata a suo luogo: se la realtà dell'essere possa stabilirsi *a priori* (b). Dopo ciò si volga l'attenzione alla seconda proposizione, che forma la minore nell'argomento famoso dell'arcivescovo di Cantorbéry: proposizione la quale enuncia, che l'essere pensato maggior di ogni altro, debba includere ancora l'esistenza reale. Ogni idea non può contenere, io osservo in contrario, che elementi ideali: quindi l'idea di un essere maggior di ogni altro, deve includere pure l'idea della sua obbiettiva realtà. Ma se vi ha principio evidente, deve esser questo: che dalla idea dell'essere o di qualsivoglia cosa reale, non possa farsi passaggio all'oggetto dell'idea, ed alla realtà della cosa in sè stessa; altro essendo l'idea dell'essere reale, altro l'essere reale che è l'oggetto della detta idea. Di ciò risulta, che il giudizio « l'idea dell'essere maggiore di ogni altro include l'idea della sua realtà », sia vero; ma sia arbitrario l'altro il quale dice, che « l'idea dell'essere maggiore di ogni altro, comprende la realtà obbiettiva ed effettiva di esso »;

degli scrittori moderni, comunque, standomi almeno alle sue *Meditazioni della prima filosofia*, l'argomento addotto da lui per la esistenza di Dio sembrasse a me di tutt'altra fatta, non che nella forma, nella sua stessa sostanza; e tale da doversi considerare come una vera dimostrazione *a posteriori*. Io effetti egli ragiona così. « Noi abbiamo l'idea di Dio, qual essere infinito, indipendente, ecc. Or l'idea di un essere infinito non può derivare da noi soli, i quali siamo finiti. Dunque deve esservi una sostanza infinita da cui la detta idea possa procedere » (*Medit. III, De Deo, quod existat*). Che altro importa un simile ragionamento, se non che l'idea di un essere infinito essendo un effetto, debba ricomparere una causa proporzionata ad essa, vale a dire un essere infinito? o (qual che si fosse il valore di tale argomento) non è questa nel suo genere una vera dimostrazione *a posteriori*?

(a) V. *De uno Universi Juris Princ. et Fine uno*, sul principio.

(b) Si rinvii quel che sta scritto a tale uopo nel *Catech. Ideol.* Sez. II, Cap. II, art. 1°, §. IX.

poichè suppone che la realtà obbiettiva si trovi nelle idee, in quell'ora che essa è distinta anzi estranea per lo mondo ideale. Dunque, tuttochè la realtà di Dio non sia diversa dalla sua essenza, pure non può essa da noi essere conosciuta *a priori* (a).

CAPITOLO II.

DELLE PROPRIETÀ E DELLE OPERAZIONI DI DIO.

Dio, come essere infinito e semplicissimo, indipendente ed immutabile, non può ammettere in sè composizione di sorta, nè però alcuna distinzione, sia della essenza e dell'essere, sia delle proprietà e delle operazioni fra loro. Ogni distinzione importa differenza, nè vi ha differenza senza limiti; limiti che non possono essere in una natura infinita. È per tal causa, che i sani filosofi riconoscono Dio come un essere tutto in atto, anzi come un atto esso stesso semplice e puro.

Non pertanto l'esigenza della mente umana tale è, che ogni cosa determinata, comechè semplicissima e superiore alla intelligenza propria, debba essere appresa con atti

(a) Era questo che voleasi dinotare dall'angelico dottor della scuola, quando ~~lunguava~~ che la proposizione « Dio è », è evidente per se ma non per noi: *Per se nota secundum se est. Nec non quo ad nos* (Op. cit. Pars. I, Quae. II). Facendosi indi a combattere un argomento analogo a quello riportato colle parole di santo Anselmo, insegna come: *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest) non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse* (Ivi, ad secundum).

Poichè trattasi di una opinione la quale ha ripreso cammino ai tempi nostri, per opera dell'ontologismo di cui forma il cardine principale, non dispiacerà riandare ciò che ne scrive con accurata critica un pensatore moderno che ho spesso citato, e che stringendo in poco le cose per lui ragionate, conchiude con dire, che se nella filosofia naturale il Primo è da collocarsi nell'assoluto metafisico, invece nella filosofia teoretica il Primo dee venir ravvisato nell'assoluto intellettuale e logico, così che rispetto all'ordine puro dimostrativo, il primo Ente è di necessità un vero dedotto (Vc. *Dell'Ontologia e del Metodo*, §. XXI, non che il principio di questo Libro, *Introduzione*, §. VI e VII).

vari di analisi e sintesi, e dietro una certa analogia con quelle cose che entrano nella sfera della nostra capacità. Di qui è, che stabilita la realtà di Dio, qual essere determinato, cagion prima di tutte le cose, noi ci avanziamo man mano a comporre una idea in noi, la quale sia proporzionata al nostro modo di intendere, e risponda, per quanto è possibile, all'oggetto che infinitamente la supera. E siccome in ogni cosa determinata vi ha degli attributi, i quali nascono dalla sua essenza, e la circoscrivono; così noi cerchiamo ancora di formarci le idee degli attributi di Dio, esaminandoli innanzi a parte a parte, e poi riunendoli in una sola definizione, che è quella la quale rinchiede ed offre la nozione astrattiva di Dio. Fra gli attributi poi, ve ne ha taluni i quali appartengono ad un essere, siccome proprietà al loro soggetto; ve ne ha di altri i quali presentano di più una qualche azione dell'essere stesso. Perciò noi possiamo trattare degli attributi divini, dividendoli nelle due classi delle proprietà e delle operazioni: ben vero, che non si deve simile distinzione ripetere altronde, se non dal modo imperfetto in cui l'umano pensiero può elevarsi alla notizia di Dio. Se poi fra le proprietà di Dio stesso una ve ne ha, dalla quale tutte le altre derivano; e se in tale proprietà sta riposta la sua essenza metafisica; ragion vuole che, pria di discorrere delle operazioni di Dio, facciasi parola della sua essenza e delle sue proprietà, rassodando in sì fatta occasione l'idea che da noi si possiede dell'Ente assoluto.

ARTICOLO 1°.

Della essenza e delle proprietà di Dio

I

In che consista l'essenza metafisica di Dio — In Dio, giova ripeterlo, l'essenza è purissima, nè può distinguersi dagli attributi: i quali tuttochè siano appresi come diversi fra loro, pure una sola cosa significano in Dio, cioè la divina natura (a). Non è stata però inutile quistio-

(a) *Quae (attributa) licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam . . . Unde Augustinus « Deo, inquit, est hoc esse, quod est fortem esse, vel sapientem esse, vel justum*

ne, quella che si è agitata spesso intorno l'essenza metafisica di Dio; per la quale si è inteso dinotare quell'attributo che è il primo a concepirsi da noi, e da cui discendono, a nostro modo di intendere, tutte le altre divine perfezioni. L'essenza metafisica di Dio, della quale parliamo, è perciò subbiettiva e logica, diversa dalla essenza obbiettiva e reale, la quale è la natura stessa di Dio. Or poichè si è visto che esiste un essere, causa prima di tutte le cose, e che questo essere è Dio; non si può esitare a riporre l'essenza sua metafisica nella *indipendenza*. In effetti, l'indipendenza è essenziale alla causa prima, a segno che ove questa dipendesse da altra cagione, non più sarebbe prima nell'ordine di tutte le cause, ma entrerebbe fra le cause seconde, e avrebbe come queste natura di effetto. Ammessa però l'indipendenza in Dio, ne segue che non abbia principiato ad essere, e che quindi sia eterno, immutabile, infinito, e dotato di tutte le perfezioni possibili (a). La qual cosa perchè risultasse più chiara, andremo verificando col fatto, come la mente umana dal concetto appunto della indipendenza, compreso in quello di causa prima, venga ricavando coll'opera del raziocinio l'un dopo l'altro tutti gli attributi divini.

II.

Della eternità ed immutabilità di Dio — Queste proprietà le quali non le prime a discendere dalla essenza metafisica di Dio, hanno tale connessione, da richiamarsi ed

esse . . . Humano autem animo non est hoc esse, quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum 1. Così un discepolo di Abelardo, Pietro da Novara, detto il Lombardo, e conosciuto col titolo di Maestro delle Sentenze (*Sententiarium* Lib. I, *Distinctio* VIII). E per l'istessa ragione, prosegue, Dio non potrebbe chiamarsi propriamente neppure sostanza, poichè la sostanza (*substratum*) importa una relazione ai suoi modi; mentre ei non vi ha modi i quali ineriscano a Dio.

(a) I filosofi ed i teologi convengono per la massima parte in riporre l'essenza metafisica di Dio nella indipendenza. Se non che alcuni, come gli scolastici, chiamano l'indipendenza *aseità*, per dinotare che una cosa la quale non è da altri è da sé, *est a se* (che è il *Qui Est* dei *Sacri Libri*). Altri chiamano l'indipendenza *necessità*, perchè ciò che è da sé esiste per necessità di natura sua, e non perchè altri lo facesse esistere. Nella sostanza però queste dottrine insegnano tutte lo stesso, perchè indicano la natura assoluta di Dio.

implicarsi a vicenda per modo, che non si possono trattare divisamente.

Adunque, posta l'indipendenza di Dio, si vede chiaro dapprima che Egli non ha potuto avere principio nella sua esistenza: stantechè ove incominciato avesse ad esistere, sarebbe effetto; e, come effetto, anzichè essere indipendente, dovrebbe in vece derivare dalla sua causa. Dimostratosi però che Dio non possa da altri dipendere, se ne inferisce meritamente per Lui, la carenza assoluta di ogni cominciamento. Se poi Dio non ha avuto principio, neppure può avere durata, perchè nella durata vi ha successione, nella successione vi ha parti, e nelle parti vi ha numero. Intanto si è visto spesso, che il numero infinito ripugna, sì che ogni cosa la quale esiste nella durata avrebbe dovuto incominciare ad essere. Laonde se Dio non ha avuto principio, Egli non può esistere nella durata.

Ciò che non esiste nella durata non può aver fine, poichè il fine importa il termine di una anteriore durata. Oltrechè un essere che non dipende da altri, e che esiste per necessità di sua natura, non può perdere l'essere nè per forza di altri, nè per virtù propria; e però non può essere soggetto a finire.

Premesse tali cose si dimostrano le due proprietà di Dio, l'eternità e l'immutabilità.

L'eternità, a nostro modo di intendere, è una esistenza tutta in atto, la quale esclude il principio, la durata, la fine, e per la stessa ragione il passato e l'avvenire; non ammettendo anzi nè anche il presente, in quanto indica rapporto col futuro o col passato. Ora, per le cose dette, Dio essendo indipendente, non ha dovuto avere principio, nè può avere durata, nè fine. Dio dunque ha un essere tutto in atto, possiede vita uniforme, completa, e, per così dirla, durevole in un identico e perfettissimo stato, il quale chiamasi *eternità* (a).

(a) Apparece da questo l'assurdità della conosciuta dottrina di Samuele Clarke, il quale considera l'eternità come una successione infinita, senza principio nè fine: in quell'ora che la successione richiede cominciamento e termine, e che la eternità, la quale non comincia nè finisce, esclude per conseguenza ogni successione. Vedete ancora quel che si è notato contro la stessa dottrina nella precedente Sezione, Cap. II, art. 2°, §. I, n° 2.

Che in oltre Dio sia pure immutabile, convincesi in non diversa maniera. Pongasi per ipotesi che Egli potesse soggiacere a mutazioni: in questo caso dovrebbe avere esistenza successiva, cioè dire dovrebbe esistere nella durezza, aver principio e fine. Ma ciò che esiste nella durezza, ed incomincia e finisce, non è eterno. Dio dunque, se fosse mutabile, non esisterebbe nella eternità; lo che si oppone colla sua natura indipendente ed assoluta.

III.

Della infinità, e della semplicità di Dio — Dalla medesima indipendenza di Dio, emergono gli altri due attributi della infinità, e della semplicità. Dio, come causa indipendente e prima, deve avere tutta la pienezza dell'essere, e tutte le perfezioni possibili, senza alcun limite. Di vero, ogni limite importa un essere da una parte, da un'altra la privazione dell'essere, ovvero il non essere. L'essere e il non essere pertanto si escludono naturalmente fra loro, o a dir meglio, l'essere non si trae in alcun modo la sua privazione, che è il nulla. Dunque niun essere limitato può esistere, se non in forza di un altro essere, ovvero di una causa che lo faccia esistere (a). Però è assurdo che la causa prima esista in virtù di un'altra causa, poichè sarebbe con ciò causa prima e seconda nell'atto stesso. Sicchè la prima ed indipendente cagione di tutte le cose, non può avere alcun limite nelle sue perfezioni, e nei gradi (se così può dirsi) della sua entità: la qual cosa fa che Dio, perchè indipendente, sia pure infinito.

Si dirà, dunque in Dio vi sono tutte le perfezioni delle creature. Vi sono, io rispondo, ma vi sono in modo purissimo, cioè senza trovarsi frammiste ad alcuna imperfezione, e quali si richiedono dalla sua natura perfettissima ed infinita. Se in Dio non vi fossero tutte le perfezioni possibili, egli non sarebbe nè infinito, nè indipendente: siccome neppure saria tale, se le perfezioni vi fossero unite a talune imperfezioni, quale sarebbe la loro limitazione medesima. Perciò è da concludere, che in Dio vi sono tutte le perfe-

(a) Sotto altra forma è questa la stessa dimostrazione addotta del principio di causalità. Al qual proposito Ve. *Catech. Ideol.* Sez. II, Cap. IV, art. 1°; e qui innanzi, Sez. I, Cap. III, §. II.

zioni, senza modo e misura, e; come gli scolastici dicevano, *eminentermente* (a), cioè senza essere commiste ad imperfezione di sorte.

Alla infinità di Dio conseguita strettamente la sua semplicità. Stantechè ogni cosa composta è suscettiva di aumento, ed è per questo finita. Dio intanto è infinito, e però come tale deve essere non composto ma semplice. Oltre a che, ogni composto è un condizionato di cui i componenti sono la condizione, ed è un condizionato ancora sotto il riguardo che esige l'opera di un altro essere, il quale unisca i suoi elementi, e lo produca. Or l'essere indipendente non è condizionato, ma assoluto. Dio dunque, come essere indipendente, non può dirsi composto; ma deve avere natura semplice, e, quale essere intelligente, spirituale.

IV.

Della immensità e della unità di Dio — Dio, a cagione della sua infinità, deve trovarsi in tutti i luoghi nei quali qualche cosa vi sia, e nell'intimo di tutti gli esseri, penetrandone le essenze in maniera, da non restare tuttavia con esse confuso. Anzi deve Dio in tal guisa esser presente dovunque, che quanti altri luoghi si suppongono, e quanti altri esseri potessero per la sua stessa virtù venire alla esistenza, tanti debbono riceverlo, ed averlo con sè; salva sempre la differenza infinita che li separa per natura da Lui. Ma attesa altronde la semplicità di Dio, fa mestieri soggiugnere ed avvertire, che non può Egli trovarsi già in tutti i luoghi a modo di cosa materiale ed estesa; lo che ripugnerebbe colla sua natura purissima. Bensì deve Dio essere in tutti i luoghi in guisa consentanea alla sua semplicità, vale a dire colla sua azione, mediante la quale, restando unico in sè, può abbracciare gli esseri molteplici dai quali componsi il creato. Se non che in Dio l'azione non è distinta dalla sua stessa essenza, poichè in Lui, come vedemmo, non può esservi distinzione di sorte alcuna. Sicchè, posto che Dio sia dovunque per la sua azione,

(a) Sotto questa voce comprendevano essi ancora l'essere in un altro *virtualiter*, nella sua potenza, ed *aequaliter*, in modo equivalente.

deve esservi pure con la essenza. Ma nell'essere Dio in tutti i luoghi non solo coll'azione, quanto eziandio colla essenza, consiste la *immensità*. Dio dunque deve essere riconosciuto non solo come infinito e semplice, ma come immenso benanche.

Coloro i quali ammettono, che l'anima stia in tutte le parti del corpo con la sua azione, tolgono da questo fatto l'analogia per dare esempio del modo in cui Dio, semplicissimo in sè, è presente a tutte le cose, ed immenso (a). Questo paragone può correre, colla debita proporzione, infino a un certo segno. Ma dopo le cose dette intorno l'assoluta ed immutabile natura di Dio, deve ciascuno guardarsi dal credere 1°, che l'universo corporeo acquistasse per l'azione di Dio alcuna virtù sensitiva, 2° che Dio fosse l'anima dell'universo, e 3° che l'universo e Dio componessero alcuna terza natura mista dell'uno e dell'altro, ovvero alcun congiunto di anima e corpo, pari a quello che risulta dall'unione del corpo e dell'anima umana (b). Ciascuno di questi punti conterrebbe un error panteistico, prossimo a quello che abbiamo chiamato cosmologico, e che sopra abbiám confutato (c).

L'unità di Dio, in esclusione della pluralità degli Dei sostenuta dal gentilesimo, avrebbe dovuto essere il primo punto da associarsi, come quello che è connesso strettamente con tutti gli argomenti in favore della esistenza di un essere indipendente e primo, e che forma l'essenza del Monoteismo Ebraico e Cristiano. Tuttavolta mi è parso necessario riserbare tal dogma al termine di tutte le proprietà di Dio, poichè si può trarre ottimo partito da esse, per rendere vie meglio evidente la sua unità.

E sopra ogni altro possiamo giovarci della infinità e della immensità di Dio. Egli, come tale, deve essere in tutti i luoghi per la sua azione: la quale, poichè d'infinita virtù, non può essere infruttuosa e vana; ma si deve essere quell'azione efficace e produttiva, colla quale Dio liberamente ha dato l'essere alle creature, e le conserva

(a) Intorno al modo in cui l'anima, quantunque semplice, trovasi in tutto il corpo, vedete *Catech. Psicol. Sez. II, Cap. II, art. 1° e 2°*.

(b) *Ve. Catech. Psicol. loco cit. art. 3°*.

(c) *Ve. sopra, Sez. II, Cap. I.*

tuttavia nella esistenza (a). Ciò premesso, si supponga che non siavi un Dio solo, ma più. Questi dovrebbero o agire insieme sulle stesse cose, o agire ciascuno in una sfera di esseri a parte da quella degli altri. In questa seconda ipotesi Dio non sarebbe più nè infinito nè immenso, giacchè troverebbesi limitato nella sua azione, e quindi nella sua medesima essenza: lo che ripugna colla sua natura assoluta. Se poi più di un Dio dovesse agire per creare e conservare le stesse cose, ciascuno sarebbe impotente da sè, e non infinito, nè Dio. Riesce impossibile perciò l'ipotesi della pluralità degli Dei.

Rivolgo in altro modo l'argomento medesimo. Se in fuori del Dio unico ve ne fosse un altro, questo altro, poichè Dio anch'esso, dovrebbe essere infinito ed immenso: quindi dovrebbe agire su tutti gli esseri, creandoli e conservandoli. Ma tutti gli esseri sono stati creati, e vengono conservati dal Dio unico, il quale, come si è visto, è infinito ed immenso. Dunque l'azione creatrice e conservatrice supposta propria di un altro Dio, è vana, anzi impossibile; e per la stessa ragione, poichè l'essenza di Dio non si distingue dalla sua azione, un altro Dio, in fuori dell'unico, involge contraddizione esso stesso (b).

(a) Sul bisogno di un atto di Dio conservatore dalle cose create, vedete appresso, Cap. III, §. I.

(b) Quei filosofi che troppo presumono di loro sapere, quasi la ragione fosse privilegio di qualche sola classe, troveranno di che maravigliarsi in leggere una similissima dimostrazione della unità di Dio, espressa chiara ed elegantemente dal padre del Dramma italiano, Pietro Metastasio. Nella *Betulia Liberata*, fa egli tra un israelita ed un pagano tenere il seguente dialogo.

Ozia . . . « Un Dio

Concepir non poss'io,

Se perfetto non é.

Achior Giusto è il concetto.

Ozia Quando dissi perfetto,

Dissi infinito ancor.

Achior L'un l'altro include;

Non si dà chi l'ignori.

Ozia Ma l'essenze che adori,

Se son più, son distinte; e se distinte,

Han confini fra lor. Dir dunque dei

Che ha confin l'infinito, o non son Dei ».

(Ve. Ivi, Parte Seconda). Soltanto sembra che in questo passo il Metastasio, poeticamente parlando, volesse considerare l'infinità sotto l'immagine della estensione, alla quale unicamente può convenire l'aver dei li-

A questo si aggiunge, che la natura contingente di tutte le cose finite, non richiede più di un solo essere necessario; e che l'ordine dell'universo intero manifesta un sol disegno, ed un solo ordinatore: onde l'esistenza di un secondo Dio sarebbe superflua, e però ripugnerebbe colla natura dell'essere necessario. Siccome, per ultimo, se alcun altro Dio vi fusse, desso, come fornito d'infinita scienza, dovrebbe pure conoscere gli esseri creati dal Dio unico; e quindi dovrebbe ricevere alcuna nozione dal di fuori, sì che lungi dall'essere Dio, sarebbe in vece finito e mutabile.

In seguito di queste prove rimane ferma l'unità di Dio, non altrimenti che tutte le altre sue proprietà.

V.

Illazione delle cose dette, relativamente al modo in cui ci formiamo l'idea di Dio — Riassumendo le esposte verità, due cose possiamo inferirne a modo di immediate illazioni: 1° Che noi abbiamo di Dio una idea, la quale lo rappresenta come cagione indipendente e prima di tutte le cose, eterno ed immutabile, infinito, semplice, immenso e solo; 2° Che a questa idea corrisponde un essere reale, fornito di analoghe proprietà, quantunque in guisa infinitamente superiore alla intelligenza nostra limitata e defettibile.

Quanto alla obbiettività della idea di Dio, rimane fermo dietro le cose dette, che essa vien conosciuta mediante dei facili ragionamenti, i quali da una parte poggiano sui dati di fatto, che esistono gli esseri finiti, e che l'universo manifesta un ordine costante; e si giovano dall'altra parte delle verità razionali, che l'effetto suppone la causa, e l'ordine una intelligenza ordinatrice (a). Però circa l'origi-

miti; e perciò dice, che se vi fossero più Dei, dovrebbero essere distinti, ed aver confini fra loro. Ma questa immagine ripugna colla semplicità di Dio, e se può perdonarsi in un poeta, sarebbe errore di panteismo materialista in un filosofo. Chi voglia penetrare però nel senso del detto argomento, dopo averlo spogliato del velo della metafora, vi troverà l'unità di Dio dedotta dalla sua immensità, uniformemente alla prova da me sopra allegata.

(a) Ve. sopra Sez. II, Cap. I.

ne della idea di Dio, si chiede di qual natura sia dessa, e come noi ce l'abbiamo formata.

Son tante le opinioni erronee dei filosofi su questo punto, e sì diversi i sistemi che de derivano, che il solo esporli ed esaminarli ne varrebbe un trattato non breve. Taluni han pensato che l'idea di Dio sia negativa, o a dir più propriamente una rimozione di ogni idea, e di ogni cosa pensabile. Ma questa sentenza cade da sè, dopo essersi esaminati a parte a parte i vari elementi, i quali entrano a costituire l'idea di Dio, e che positiva la rendono. Per contrario, vi ha di altri i quali, credendo che l'idea di Dio abbia alcun che d'infinito essa medesima, si danno a diversi partiti: stantechè o vogliono che essa idea dipenda da Dio, come effetto dalla sua causa, in quanto sia Dio colui che la produce colla sua azione nello spirito nostro; o presumono che la nostra ragione sia essa stessa divina; o pensano che noi abbiamo l'intuizione di Dio, contemplandolo direttamente in sè stesso (a). Tutte queste altre dottrine vengono anch'esse escluse dalle verità già stabilite, intorno al modo in cui noi ci eleviamo alla conoscenza dell'Ente supremo, e delle sue proprietà. Ma per chiarezza maggiore, e per non lasciare equivoco alcuno in simil punto, osservisi di più come l'idea di Dio si origini in noi per semplice astrazione, e per successivi atti di sintesi, sì che essa stessa debbasi dire astrattiva. Così astraendo dall'idea di causa la dipendenza da qualsivoglia anteriore cagione, noi ci formiamo l'idea di causa prima: idea di cui scorgiamo, mediante i raziocini allegati, l'obbiettivo valore. Posta l'idea di causa prima, siamo nell'uopo di astrarre ancora il principio, la durazione e la fine della sua esistenza; nel qual modo veniamo a percepire, per quanto è in noi, una esistenza tutta in alto, che appelliamo eternità, e che con una operazione sintetica congiungiamo all'idea fondamentale di causa prima. Così pure, astraendo da ogni mutazione, e fin dalla possibilità di mutare, ci formiamo idea della immutabilità: siccome, giudicando che un essere ha

(a) Di queste tre sentenze, la prima è quella di Des Cartes (Ve. *Medit.* III *De prima Philosoph.*), e di vari suoi seguaci; la seconda appartiene ai razionalisti tedeschi, discepoli di Schelling ed Hegel; la terza è il contrassegno di una filosofia mistica e contemplativa, che deve nell'epoca moderna la sua ricomparsa a Malebranche.

tutte le perfezioni, astrazion fatta da ogni limite e da ogni composizione, si originano in noi le idee della infinità, della semplicità, e della immensità, che similmente riuniamo all'idea di causa prima, con successivi atti di sintesi ragionativa. Dal che si vede, essere la conoscenza che il pensiero umano, nel corso di questa vita, possiede di Dio, formata per opera di molteplici atti di astrazione e di sintesi: onde nè negativa può dirsi, nè intuitiva, ma si deve confessare di natura astrattiva.

A R T. 2°.

Delle operazioni di Dio

Della scienza di Dio — Fra le operazioni di Dio si possono da noi distinguere la scienza, la potenza e la bontà, ovvero la giustizia divina, comechè questi atti non importassero in Dio che un atto solo.

Colui che ha fatto e indirizzato tutto ad unico ed altissimo fine, che verso tal fine ha avviato le intelligenze finite per Lui stesso create, e che a queste intelligenze ha subordinato, con sapientissimo magistero, gli esseri inferiori della natura; deve essere al certo fornito di intelligenza e di scienza. Ma poichè un sì fatto ente è di natura infinita, la sua scienza deve confessarsi infinita anch'essa, cioè tale che abbracci tutte le cose conoscibili: le verità necessarie al pari delle contingenti, i fatti esistenti come i possibili, le cose attuali egualmente che le future. Se alcun di questi termini mancasse alla scienza di Dio, certo l'intelletto divino non sarebbe infinito, e come tale non sarebbe divino. Dio dunque deve conoscere ogni cosa capace ad essere conosciuta da un intelletto infinito, e deve conoscerla in modo compiuto e proporzionato alla sua perfetta natura: il che importa, che Dio abbia una infinita scienza, ovvero, come si usa dire, che sia di *onniscienza* fornito.

I teologi enumerano varie proprietà della scienza infinita di Dio, tra le quali è precipua la sua perfetta semplicità, in esclusione di ogni atto di analisi e sintesi, non che di deduzione dell'ignoto dal cognito. Il conoscere in effetti in seguito di diversi atti, ed in virtù di raziocinio, non

può esser proprio che d'intelletto limitato e mutabile : il quale, non valendo ad apprendere il vero con semplice intuito, si giova dell'analisi e della sintesi, e passa dal noto all'occulto, e dalla ignoranza alla scienza. Le quali cose essendo vere imperfezioni in sè stesse, e non potendo esser perciò supposte in Dio; trova luogo e spiegazione il pronunciato dell'Apostolo, che dice: « Tutto esser nudo ed aperto innanzi ai suoi occhi » (a).

In oltre si deve pure avvertire, che Dio non conosce le cose diverse da Lui, se non in Lui stesso: chè in diverso caso, Dio dovrebbe ricevere le impressioni dagli oggetti, onde sarebbe passivo rispetto a questi, e mutabile; supposizioni che ripugnano colla natura di un essere perfettissimo. Dunque Egli tutto vede in sè stesso: e nel dir « tutto » voglio dinotare (oltre della sua essenza ed attributi), tanto le cose possibili (come ho pur ora accennato) che le esistenti; e fra queste, non pur le attuali, ma le passate e le future; siccome non solo i futuri necessari, quanto ancora i futuri liberi, rispetto ai quali l'onnisceienza di Dio vien chiamata *prescienza*. « Siccome è impossibile, osserva il chiaro Bossuet, che Dio riceva alcuna cosa estrinsecamente; così non può aver bisogno che di sè stesso, per conoscere immanentemente quel che conosce. Di ciò segue necessariamente, che Dio tutto vegga nella sua essenza, o nei suoi eterni decreti: in breve, che Egli non possa conoscere, se non quel che Egli è, o quel che in qualsivoglia modo Egli produce. Che ove si supponesse nel mondo qualche sostanza, o alcuna qualità o azione, di cui non fosse Dio l'autore; essa non potrebbe essere in nessuna guisa conosciuta da Lui; e non pure Dio non potrebbe prevederla, ma nè manco potrebbe vederla, quando ancora detta cosa avesse reale esistenza » (b). Frattanto non si può limitare in nessun modo la scienza di Dio, nè togliere a Lui la prescienza, eziandiochè dei futuri liberi, senza rifiutare a Dio stesso una intelligenza infinita, e l'onnisceienza che ne deriva: lo che equivale a togliere a Dio la sua stessa natura. Queste due cose bisogna adunque insieme contemperare, allor che parlasi di scienza divina: 1° Che Dio tutto conosca, e,

(a) *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* (S. Paul. ad Hebr. Cap. IV).

(b) *Ve. Traité du libre arbitre, et de la concupiscence*, Ch. III, Opera postuma.

nella specie, che prevegga ogni sorte di futuro, tal che sia di prescienza fornito; 2° che tutto conosca in sè stesso, come Colui il quale tutto ha ideato, ha creato tutto uniformemente alla sua idea esemplare, e tutto conserva, indirizza e dispone a seconda delle sue altissime mire.

A queste due cose dovrebbero aver fisso lo sguardo, tutti quelli che rifiutano a Dio la prescienza dei futuri liberi, e la possibilità quindi delle Profezie; per la ragione, dicono, che i futuri liberi non possono essere ricavati dalla conoscenza del presente, appunto perchè non dipendono necessariamente dalle loro cause. Dio, si avverte in contrario, vede tutto in sè stesso. Ma Egli è eterno, e la eternità è tutta in atto. Egli dunque vede ogni cosa in atto, e però ancora le azioni libere degli uomini. Gli avversari intanto della prescienza divina, pensano che Dio debba vedere i futuri liberi nelle loro cause finite; e poichè queste cause non li contengono necessariamente, perciò negano che Dio possa antivederli, e gli rifiutano così la prescienza. Se non che tutto ciò presuppone, che Dio non conosca i futuri in Lui stesso ed in atto; ma sì negli obbietti: la qual cosa, ripeto, contraddice alla natura di Dio, di cui è proprio il veder tutto in sè. Stante poi che in Lui non vi ha differenza di tempo, ne viene che Egli debba veder quelle cose stesse le quali ancora non sono, come se fossero a Lui presenti: *Videt ea quae non sunt tanquam ea quae sunt* (a). Come colui (è paragone divulgato ma idoneo), il quale da elevato poggio scorge tutte le persone che battono la stessa via, e vede quelle che son giunte al termine di essa, egualmente che le altre le quali sono ancora nel suo principio o nel mezzo; così per intenderla in qualche modo, o almeno per non lacerarne all'intutto, possiamo rappresentarci Dio, che dal centro della eternità scorge con un semplice atto tutte le cose che sono, nella triplice condizione del tempo, il presente, il passato e l'avvenire. Convengo che imperfetto è il confronto, e che inesplicabile è il modo in cui ha luogo la scienza infinita di Dio; anzi soggiungo che impossibile sarebbe per noi il favellarne, non che il dispiegarlo. Attesochè l'infinito supera l'intelligenza nostra, e ciò che

(a) S. Paul. *ad Rom.* Cap. IV.

supera l'intelligenza è sovrintelligibile. Or non sarebbe tale, quante volte potesse da noi intendersi e dispiegarsi l'arcano altissimo della sapienza divina (a).

Dalla prescienza di Dio deriva la possibilità delle Profezie. Se Dio conosce i futuri liberi, potrebbero mancare a Lui dei mezzi per manifestarli, volendolo, agli uomini? Or poi, nella manifestazione di un futuro contingente e libero, fatta all'uomo con qualche insolito mezzo, consiste la Profezia; la cui possibilità rimane per questo assodata.

II.

Se la prescienza di Dio distrugga la libertà delle azioni umane — Non posso lasciare l'argomento della prescienza di Dio, senza far menzione di un altro errore che potrebbe far qualche peso, o almeno restare un vuoto nelle giovanili menti, quando non si ponesse a fronte dei principi già stabiliti, per iscorgere la sua vanità. Se alcuni in grazia della libertà degli uomini attentarono alla prescienza divina, neppure son mancati di quelli che ammesse la prescienza in Dio, hanno negata la libertà umana. « Siccome è

(a) Siamo ricondotti da questo discorso nelle medesime illazioni, che Dio, 1° tutto conosca, non esclusi i futuri liberi, 2° ebe tutto conosca in sé stesso, 3° che tutto conosca in atto, poichè non potrebbe nella eternità supporre differenza di tempo. Ma qui si può elevar quistione intorno al modo, ovvero al mezzo in cui Dio vede le cose. Non si disputa che Dio conosca le cose possibili nella sua natura ed essenza, con scienza che i teologi chiamano di semplice intelligenza. Neppur si muove dubbio che Dio vegga i futuri necessari nei suoi decreti, coi quali ha voluto che essi esistessero nel dato tempo. Ma in qual modo vede Dio in sé stesso i futuri liberi? E questo il punto quistionabile del mezzo della prescienza di Dio, intorno al quale i filosofi si dividono in varie sentenze. Essendo mio proposito di non confondere in quest'opera il positivo col congetturale, replico anche a tal uopo doversi distinguere il fatto dal modo in cui esso si avvera; e non doversi per la oscurità di questo, negare o porre in dubbio la certezza del primo. Solo è da notare, in seguito del già detto, che siccome Dio vede tutto in sé stesso, ed Egli è tutto in atto, cioè eterno; così deve anche vedere i futuri liberi come in atto in sé stesso, ovvero nella sua eternità, quantunque Ei li considerasse come esistenti in fuori di sé, nel dato tempo posteriore agli altri: il quale, rispetto ai precedenti fatti, rappresenta un vero futuro. Ciò in quanto alla occorrenza nostra presente; ma chi bramasse conoscere i pensieri degli altri sullo stesso soggetto, potrebbe leggerne l'esposizione fatta dall'abate Genovesi (Vc. *Elementa Metaphys.* Pars. II, Cap. III).

certo (si è detto in compiuta di cotale sentenza) che non si può conoscere come reale , se non ciò che esiste in realtà ; così indubitato è che non si può conoscere come derivante in avvenire da ciò che esiste , ovvero come futuro , se non ciò che ha un necessario legame con qualche fatto presente. Ora Dio , perchè onniscio , deve prevedere tutto ciò che andrà a succedere in avvenire. Sicchè ogni avvenimento o azione futura deve dipendere necessariamente dalla sua causa attuale ; la qual cosa esclude la libertà dei voleri ».

In questo argomento , che nel fondo della dottrina è comune a tutti quei fatalisti i quali negano il libero arbitrio nell'uomo, io mi limito a notare quegli errori che son contraddetti dalle verità già dimostrate, e che non abbisognano quindi di assai lunga confutazione. Sicchè 1°, si suppone nella maggiore dell' allegato argomento , che Dio vegga le libere azioni degli uomini non direttamente , ma sì nelle loro cause. Or questo , come si è dianzi avvertito , ripugna per la ragione , che essendo tutte le azioni degli uomini altrettanti futuri liberi rispetto alle altre azioni anteriori , e ciò dal principio della creazione in fino a questo tempo ; Dio non avrebbe dovuto conoscere nessuna di queste azioni direttamente in sè stessa ; o pure in altro modo avrebbe dovuto conoscerla prima di essere , che dopo di essere : le quali cose si avversano colla perfetta ed immutabile scienza di Dio, e coll'attributo della sua eternità (a). 2° Si pensa nella stessa proposizione , che Dio conosca le cose non in Sè stesso , ma al di fuori di Sè , in maniera non dissimile da quella in cui si avvera la conoscenza nell'uomo. E però , siccome la provvidenza imperfetta che noi abbiamo dei futuri casi, deve essere desunta dal legame necessario che essi hanno co' fatti attuali, e soprattutto colle cause da cui derivano ; così suppongono gli avversari, che Dio neanche possa conoscere , se non quelle cose che vanno necessariamente ad uscire dagli avvenimenti presenti ; e ne inferiscono che le azioni degli uomini, perchè prevedute da

(a) Confermasi da ciò , che Dio debba prevedere i futuri , non solo in sè stesso , ma anche in atto. Poichè se Dio non vedesse i futuri in atto in sè stesso, altrimenti dovrebbe conoscerli prima della loro esistenza, ed altrimenti quando ei già sono. Or questo ripugna colla immutabile natura di Dio.

Dio, non possono essere libere. 3° Si asserisce colla medesima premessa del detto argomento, quello stesso che si dee dimostrare, cioè che ogni cosa la quale è preveduta da Dio sia necessaria: sofisma conosciuto in logica sotto nome di petizione di principio. Or chi ha detto che Dio non possa conoscere altro, se non ciò che è necessariamente connesso coi fatti presenti? ecco ciò che si avrebbe dovuto dimostrare, e non già presupporre.

Ma si riprende: « Tutto ciò che è preveduto da Dio, deve avvenire necessariamente, poichè in altro caso resterebbe delusa la prescienza divina, lo che non può essere ». Io nego del tutto che la cosa preveduta, quando è effetto di causa libera, debba succedere *necessariamente*. Ciò avrebbe luogo quando la scienza di Dio fosse causa efficiente essa delle azioni libere, sì che posta la scienza, si dovessero porre eziandio le azioni che ne derivano. Ma la scienza di Dio non è chiamata cagione delle cose, se non in quanto è causa esemplare dell'ordine mondiale e di tutti gli esseri creati. Che se per causa intenesi il principio efficiente delle cose, è innegabile per contra che la scienza esige essa l'oggetto suo, anzichè produrlo nella realtà. La qual cosa fa sì, che i futuri liberi non siano per avvenire perchè Dio li prevede; ma sì che Dio li prevegga, perchè sono per avvenire. E siccome sono per avvenire in forza di una potenza libera, qual'è la volontà; perciò Dio li prevede in quanto sono per succedere liberamente. Essi dunque avverranno, poichè altrimenti Dio non li avrebbe preveduti in sè stesso; ma non può asserirsi perciò che avverranno necessariamente, siccome affermarsi nella istanza arrecata (a).

III.

Della potenza di Dio — Proseguendo a distinguere per opera di astrazione ciò che in Dio forma un atto semplice e puro, si offre alle nostre indagini, dopo la scienza divina, la sua volontà. Nella quale due cose possonsi ulteriormente considerare: l'efficacia, o sia la potenza; e la

(a) Questo paragrafo colle sue obiezioni e risposte, può riferirsi ancora alle altre difficoltà deleguate altrove contro il fatto della libertà dei voleri umani (Vc. *Catech. Peicol.* Sez. I, Cap. II; art. 6°, §. V).

bontà, ovvero la beneficenza e giustizia. Di queste parlerò dettagliatamente, ma in breve.

Dio, per primo, essendo infinito per natura, uopo è che abbia eziandio una infinita potenza. Questa potenza infinita deve consistere nella forza di fare tutto ciò che è possibile; mentre l'impossibile è nulla, ed il nulla non può esser termine di alcuna potenza. Or poi sono impossibili per Dio non solo agli assurdi e i contraddittori, ma ancora quelle cose o azioni, le quali ripugnano cogli altri suoi attributi e perfezioni, come colla sua sapienza, santità e giustizia: imperocchè non può Dio colla sua potenza, la quale è natura per Lui, agire in opposizione alla sua essenza medesima (a). Sicchè Dio ha il potere di fare ogni cosa fuorchè l'impossibile. Ma nel poter fare ogni cosa che non sia impossibile, consiste l'*onnipotenza*. Dio dunque, oltre all'essere onniscio e prescio, ha pure un infinito potere, ed è onnipotente.

Emerge *a priori* da tale attributo la possibilità della creazione e dei miracoli (b). Dio non sarebbe onnipotente, quante volte potesse produrre sole modificazioni, e non già nuove sostanze. Sicchè dalla onnipotenza di Dio deriva, che Egli debba posseder la forza di produrre sostanze nuove, in che consiste la possibilità della creazione. Valgami l'uniforme pensare di Vincenzo Gioberti. « La causa prima e efficiente dee esser creatrice (cioè, secondo la mente dell'illustre autore, dee aver la potenza di creare), perchè, se non fosse tale, non potrebbe possedere quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d'altronde la sostanzialità dell'effetto prodotto; non sarebbe efficiente se la contenesse in sè, e l'estrinsecasse, come fattrice, e non come creatrice. L'*idea di creazione* è adunque inseparabile da quella di causa, presa in senso assoluto » (c).

(a) I filosofi sogliono chiamare i primi, *impossibili metafisici*, i secondi *impossibili morali*, rispetto a Dio. Ma gl'impossibili morali, poichè ripugnano colla divina bontà che non è diversa dalla divina essenza, involgono in Dio vera contraddizione; e però in che si distinguono dagli impossibili metafisici? Dio è essere semplicissimo, sicchè nessun attributo può, per intima contraddizione, ripugnare cogli altri.

(b) Ambedue hanno in comune l'essere opere soprannaturali, perchè non vi ha cause in natura le quali valgano a produrre di simili effetti.

(c) V. *Introduz. allo Studio della Filos.* Tom. II, Cap. IV.

Dicasi lo stesso circa la possibilità dei miracoli. Quante volte Dio non potesse sospendere o alterare in qualche caso, e per giusti suoi fini, l'ordine contingente dell'universo, ovvero, quante volte non potesse operare in modo diverso, o superiore, o contrario, alle solite leggi della natura per Lui stabilite; Egli sarebbe deficiente nel suo potere, e limitato nell'esercizio della sua forza. Ammessa perciò l'onnipotenza di Dio, ne viene che possa Egli operare oltre o contro le consuete maniere con cui governa il creato: e in ciò consiste il miracolo. Questa dottrina impugnata modernamente dallo Strauss (a), vien difesa al suo solito dal lodato Gioberti. « Iddio, si suol dire, non può alterare le leggi da sè stanziate; onde il miracolo ha almeno una impossibilità e incongruenza relativa. Un moderno scrittore credette di poter rinnovare una tale obbiezione, che non ha certo il pregio della novità. Ma ella non è men vana che vecchia; giacchè il miracolo, contrario alle leggi inferiori e materiali di natura, è conforme alla legge morale e sovrana dell'universo. La qual legge suprema è la subordinazione della materia allo spirito, e degli ordini sensibili agli ordini intellettuali del mondo. Iddio adunque, interrompendo in certi casi determinati, e per un fine sapientissimo, il corso delle forze fisiche, conferisce e non osta alla universale armonia. Lo Strauss confessa che l'uomo, porzioncella del creato, può contrastare col suo libero arbitrio, e coll'aiuto degli strumenti organici, alle forze cieche che lo attorniano, imprimendo in esse uno speciale indirizzo. Tal'è in fatti ciò che dicesi arte; la quale è una spezie di prodigio continuato, che l'uomo effettua nel mezzo della natura. Or come si può disdire a Dio ciò che è in arbitrio nostro » (b)? Tutto questo importa che se l'uomo può effettuare delle opere, le quali non sono nelle sole forze della natura (come i prodotti delle arti belle, delle arti meccaniche, e delle stesse naturali scienze), molto più Dio che è l'autore medesimo e il supremo artefice dell'universo, potrà (richiedendolo le circostanze) interrompere, alterare, ed agire in senso opposto

(a) *Vie de Jésus, ou Examen critique de son Histoire*, trad. par M. F. Littré, Paris 1836, Tom. I, *Introd.* §. 14, e Part. I, pag. 87 ed 88.

(b) Ve. *Introduz. allo Studio della Filos.* Tom. III, Cap. VII.

all'ordine contingente, ed alle forze mutabili del mondo fisico.

Si direbbe che Dio si cangi operando il miracolo? Tale sospetto non può sorgere in mente di alcuno, sol che vogliasi distinguer Dio dall'opera esterna a Lui, e mutabile; e per poco si avverta, che Egli ab eterno ha prescinto i casi in cui doveasi operare un miracolo, ed ab eterno lo ha decretato, al pari dell'ordine costante della natura (a). Le quali cose mi sembrano chiare abbastanza, e sufficienti al bisogno nostro, per ciò che spetta la possibilità dei miracoli.

IV.

Se la potenza di Dio, relativamente alla creazione dell'universo, sia libera — Mantengono la necessità della creazione contro la libertà di Dio, i panteisti tedeschi della scuola Egeliana, agli occhi dei quali tutto nell'universo è necessario, assoluto, divino. Tenendosi dietro ad essi Vittorio Consin, coi suoi seguaci non pochi, insegna espressamente che: « Dio, se è causa, può creare; e se è causa assoluta non può non creare »; e che: « Il suo carattere eminente, essendo una forza creatrice ed assoluta, la quale non può non passare all'atto; ne segue non solo che la creazione sia possibile, ma ch'ella sia necessaria » (b).

A far preciso lo stato della quistione contro i delli filosofi, buono è premettere, essersi da tutti tenuto per fermo, che l'atto della volontà di Dio non sia libero, quando ha per oggetto Lui stesso; a cagion che Dio è bene infinito, e il bene infinito deve necessariamente essere amato e voluto. La quistione adunque si riduce a sapere, se la

(a) L'uomo stesso non può dirsi che metta consiglio, quando mette in opera, in dato tempo, cosa che avessi innanzi prefissa.

(b) Una tale assurda dottrina vien professata dall'illustre Autore, massimo nella sua Introduzione alla Storia della Filosofia (Ve. *Introduction a l'Hist. de la Philos.* Lec. V, Paris 1841, pag. 145 e segg.). Ma, quel che è più, nell'atto stesso in cui vorrebbe scusarsene, ei la riconferma coi seguenti termini, nei suoi Frammenti Filosofici «... Il faut bien admettre qu'une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer, comme une puissance essentiellement sage et bonne, n'a pu créer qu'avec sagesse et bonté. Le mot de nécessité n'exprime pas autre chose » (Ve. *Fragments philos.* Vol. I, pag. XVII).

volontà di Dio sia libera rispetto alle cose finite , ovvero nella creazione dell' universo.

Perchè Dio non fosse libero nè manco in quanto ai beni finiti , converrebbe ammettere una necessità di rapporto fra l'atto della divina volontà e l'oggetto voluto. Or qui ci si offre primamente ad osservare , che un bene finito , poichè consociato al male entitativo della limitazione, e deperibile per natura , non può esser voluto necessariamente neppure da una volontà finita ; mentre si ha sempre il potere di rifiutarlo, per quel lato di male che offre. Sarebbe poi contro ogni ragione il contrastare a Dio ciò che all' uomo si accorda — Ma per secondo , la volontà di Dio non può venir mossa necessariamente da un oggetto , il quale non è necessario alla sua felicità , nè su questa in alcun modo influisce ; anzi da un oggetto il quale non può renderlo di un punto solo più perfetto e beato di quello che Egli è. Frattanto tali sono in quanto a Dio tutti i beni finiti : poichè essendo Egli sommamente felice e completo in sè stesso , niuna perfezione può dal di fuori ricevere , nè per l'acquisto di qualsivoglia cosa si può chiamar più beato. Emerge da queste ragioni , che Dio non possa essere mosso necessariamente dagli oggetti finiti ; di sorta che la creazione dell' universo , la sua conservazione , e la provvidenza con cui regge , guida e dispone ogni cosa , debbonsi riconoscere quali atti liberissimi della sua volontà.

Nè si opponga , che Dio come ente assoluto debba anche essere causa assoluta e necessaria , sì che abbia necessariamente a creare. Un ente assoluto deve essere ancora causa assoluta , nel senso che debba possedere una infinita forza ; o ancora risguardando l'atto della causalità come non diverso dalla essenza stessa dell' ente necessario ; ma non è già che per questo dovesse dirsi bensì necessario il legame , fra l'atto della volontà divina e l'oggetto esterno voluto , quasi che il primo fosse necessariamente connesso coll'altro (a). Conveniva perciò dimostrare, siccome abbiám fatto , che nessun necessario rapporto possa intercedere fra Dio ed un oggetto estrinseco a Lui , qual è l'università delle cose create.

(a) Era questo che gli scolastici volevano esprimere quando dicevano , essere l'azione di Dio necessaria *entitativamente* , ma non *connotativamente* , in rapporto cioè alle cose finite.

Della bontà assoluta di Dio — Intendo parlare della bontà morale, ovvero dell'armonia perfetta delle azioni di un essere intelligente col suo fine ultimo, e, per ciò che riguarda Dio, colla sua propria natura.

Che una tale bontà si rattrovi eminentemente in Dio, evincesi in facil modo da che è Egli fine a sè stesso, e nulla può amare o volere se non solo per sè. Quindi ogni operazione di Dio deve essere indirizzata come fine ultimo a Lui; nè per altro ha potuto Egli operare sì grandi cose al di fuori, se non per sè stesso. Ora abbiamo detto, che nell'aderenza della volontà al suo ultimo fine (che in Dio è la sua stessa natura) sta riposta la bontà morale: attributo di cui Dio stesso, come ente perfettissimo, deve essere fornito in modo assoluto (a).

Se non che, oltre la detta bontà, un'altra conviene ammetterne in Dio, la quale chiamasi beneficenza, ed è posta in una costante volontà di largire e di conservare alle cose create, quelle perfezioni che sono proprie della loro natura, indirizzandole eziandio al loro vero ed ultimo fine. Ma di questa bontà di Dio, in che consiste l'ordine della sua provvidenza, fa mestieri alquanto più posatamente occuparci, dopo aver discussa una difficoltà tratta, contro la bontà divina, dalla esistenza dei mali.

VI.

Se la bontà di Dio possa conciliarsi colla esistenza dei mali — La disputa circa l'esistenza e l'origine dei mali, agitata con vario successo dai tempi più remoti della filosofia gentilesca, ha condotto alcuni a riconoscere un principio cattivo, eguale di intelligenza e di potere al principio buono; traendo altri a rifiutare la bontà stessa di Dio.

(a) In oltre, la bontà morale di Dio importa pure, che Egli non sia soggetto ad appetiti irascibili o concupiscibili, come al timore, all'ira, all'odio, all'amore, ed a tutte quelle passioni, le quali sono proprie di una natura mista di anima e corpo, ed arguiscono mutabilità, deficienza ed imperfezione, cose che non si possono trovare in Dio, il quale è semplicissimo e perfettissimo. I soli affetti, se così posso imperfettamente chiamarli, i quali debbonsi attribuire a Dio, sono i giudici imperscrutabili della sua ragione, e i decreti della sua volontà.

È cosa risaputa come la prima sentenza fosse stata, dopo gli antichi seguaci di Zoroastro, rianimata con calore, stando il terzo secolo dell'era volgare, dai Manichei, setta intitolata da Manete persiano suo promotore. Il quale due principi ammise, eterni ed onnipotenti del pari, l'uno causa del bene, l'altro del male; spirituale e luminoso il primo, l'altro materiale e tenebroso: entrambi opposti per lungo dissidio fra loro, finchè come per stabilito patto, determinarono di comporre e di reggere il mondo, distribuendo in esso egual misura e di beni e di mali.

Questa dottrina, decaduta da gran tempo, fu esaminata e confutata da molti filosofi, dopo santo Agostino coi suoi Libri contro i Manichei. Io qui mi contento notare in essa i principali assurdi, che sono: 1° il supporre la materia eterna, increata ed indipendente da Dio; 2° l'ammettere che Dio possa essere impedito, anzi contrariato nell'esercizio della sua forza da un principio estraneo a Lui, qual è la materia; 3° il contraddire, colla ipotesi di due principi egualmente potenti ed opposti, l'unità di disegno che apparisce nell'universo; 4° il credere che un principio infinitamente cattivo potesse essere dotato di somma intelligenza, laddove questa che è la facoltà di conoscere il vero, è perciò stesso il massimo dei beni, e non può nè derivare nè condurre che al bene.

Rimane a dire dopo ciò dell'altra opinione, la quale dalla esistenza del male ne deduce illazione opposta alla bontà infinita di Dio. Mi valga, in materia non nuova, la concisa confutazione che fa di tale dottrina il signor Dugald Stewart. « Tutti i soggetti delle umane lagnanze (dice egli) si possono ridurre a due classi: mali morali, e mali fisici. La prima classe comprende quei mali che derivano dall'abuso del libero arbitrio; la seconda quelli che scaturiscono dalle costanti leggi della natura, e che non sta in noi l'impedire ».

« Ritenuta la definizione data del male morale (come libera trasgressione della legge), la quistione concernente la permissione di esso si riduce a questa: Perchè fu l'uomo dotato di libertà? A sì fatta obbiezione basterà per avventura rispondere: Che non è semplice intenzione della divinità, nel regime del mondo, il distribuire la felicità (ad esseri intelligenti e volitivi) senza alcun merito; ma

si brue volersi, che il godimento di un superior grado di bene venga dietro al previo acquisto ed all'esercizio della virtù. Ciò posto, i mali e le sensazioni penose causate dal vizio attestano la bontà di Dio (come punitore del male morale); del pari che la felicità derivante dalla virtù ».

« Altre delle nostre doglianze sulla sorte della umanità, a ben esaminarle, si troveranno procedere da parziali ed incomplete considerazioni della natura umana, e dal non sapere tutte le circostanze che favoriscono il suo perfezionamento . . . L'origine di sì fatta specie di mali, i quali diconsi fisici, deve ripetersi dalle leggi universali che la divinità segue nel suo reggimento, tendendo mai sempre con esse all'ordine del tutto ed alla felicità dell'uomo. . . Dalla influenza del tempo e dalla eventualità sulle umane cose, ridondano non pochi effetti benefici. La virtù viene a spogliarsi di ogni motivo d'interesse, e i caratteri degli uomini a compiutamente svilupparsi. Oltracciò molte delle nostre qualità morali sono il risultamento di abitudini che implicano l'esistenza dei mali fisici. La pazienza, la fermezza, l'umanità, tutte hanno per base dolori che o dobbiamo sopportare noi stessi, o alleviare ad altrui. Dal fin qui detto si scorge, non solo che i mali particolari possono essere beni, rispetto all'intero sistema; ma che hanno un'utile influenza anche in quella poca parte del sistema medesimo ch'è a noi concesso vedere » (a).

(a) Ascoltiamo Boezio, che dal fondo stesso delle traversie fra le quali gettollo l'instabil moto delle umane vicende, trova di dovere ammirare e confessare l'ordine costante e semplice della Provvidenza di Dio. « Ma tu dirai (così egli): qual confusione più iniqua può essere, che vedere, che a' buoni ora avverse cose ed ora prospero, ed a' rei le desiderate, ed ora l'odiose avvengano? Or dimmi, vivono gli uomini con quella interezza di mente, che coloro, i quali essi giudicano, che siano buoni, o rei, debbano cotali essere di necessità, chenti eglino gli stimano? Ed è il bello, che i giudizi degli uomini non sono d'accordo in questo, anzi combattono; perchè coloro, i quali alcuni giudicano degni di premio, alcuni altri degni di gastigo gli giudicano: ma concediamo, che alcuno possa i buoni, e gli rei discernere, potrà egli però quello intimo, e segreto temperamento degli animi (come dei corpi si suol dire) risguardare e conoscere? E la medesima maraviglia parrebbe ad uno, che non sapesse medicina: onde è, che de' corpi sani, a certi le cose dolci, a certi l'amare convengano; e perchè de' malati ancora, alcuni con cose leggere e lenitive, alcuni con agri rimedi, e più gagliardi si curano, della qual cosa il medico, che s'ha la misura, ed il temperamento della sa-

« L'argomento in sostegno della bontà di Dio, dedotto dalle premesse considerazioni, acquisterà maggiore evidenza, se risulti che la somma della felicità nella vita dell'uomo supera quella della miseria . . . Quale copiosa fonte di godimenti non ci è serbata nei piaceri dell'intelletto, della immaginazione e del cuore: piaceri tutti indipendenti dalla fortuna! La suscettività e acconcia disposizione dei nostri sensi, rispetto agli oggetti che ne circondano, è più mirabile ancora: per esempio, dell'odorato, nelle fragranti esalazioni del regno vegetabile; del palato, coll'immensa profusione di squisitezze che forniscono la terra, l'aria e l'acqua; dell'orecchio, col canto armonioso degli uccelli; dell'occhio, colle bellezze tutte e stupende scene del mondo visibile ».

« Fra queste testimonianze di un benefico disegno nella organizzazione dell'uomo, non è da omettersi la particolare disposizione del suo animo, che lo rende suscettibile di varie abitudini. E tanta è l'influenza di queste, che forse non avvi situazione, alla quale i suoi desideri non possano a poco a poco piegarsi, e in cui ben anche egli non giunga una volta a trovarsi più contento, che in altro stato cupidamente appetito dal comune degli uomini.

nità, e del morbo, punto non si maraviglia. E nel vero, che altro potremo noi stimare, che sia la sanità degli animi, che la bontà? e che altro la malattia, che i vizi? a chi altri il conservatore de' beni, e lo scacciatore de' mali, che il Rettore, e medicatore delle menti, Dio? il quale dall'alta veletta della Provvidenza guardando, quello, che a ciascuno convenga, conosce, e quello, che convenirsi conosce, concede Avviene spesse volte, che il governo delle cose si dia a' buoni, perchè la malvagità de' cattivi, quando è tanto cresciuta, che trabocca, si rintuzzi. Ad altri alcune cose mescolate, cioè, parte felici, e parte infelici, secondo la qualità degli animi distribuisce. Certi rimorde, e sbatte, acciocchè per la lunga felicità non divengano rigogliosi troppo. Altri, che da duri casi siano molestati, permette, a fine, che coll'uso, ed esercizio della pazienza, le virtù dell'animo confermino. Altri sono, i quali più del dovere, quelle cose temono, che soffrire possono, ed altri, i quali più del convenevole dispregiano quello, che tollerare non possono. Questi, dando loro cose avverse, fa sperimentare e conoscere sé stessi. Alcuni furono, i quali con pregio di gloriosa morte orrevole nome, e venerabile grido dalle genti si comperarono. Certi, che ressero a' tormenti, nè furon potuti vincere da quegli, arrecarono esempio agli altri, la virtù non potersi vincere da' mali » (Boezio, *Della Consolazione della Filosofia*, tradotto da Benedetto Varchi, Lib. IV, Prosa VI).

Questa facoltà di adattarsi alle circostanze esterne, serve altresì come di rimedio in parte a quei mali fortuiti, che sono una conseguenza delle leggi universali. Nell'apprezzare le sensazioni di chi si trova in situazione affatto diversa della nostra, di rado si fa debito conto della influenza dell'abitudine: però i nostri giudizi sulla felicità di questa vita, vanno troppo spesso lungi dal vero » (a).

Sta fermo per tutto questo, che l'esistenza dei mali, morali e fisici, non ripugna colla divina bontà. Vi si opporrebbe poi il male metafisico, riposto nella limitazione delle cose create? Quando ciò fusse, la bontà divina o dovrebbe escludere ogni creazione, o dovrebbe richiedere la creazione di esseri infiniti. Questa seconda ipotesi è impossibile, perchè un essere il quale ha avuto principio, ed è per questo finito, non può essere nell'atto stesso infinito. La prima, lungi dall'esser richiesta dalla bontà di Dio, ripugna in vece con essa: stante che la produzione di qualsivoglia cosa, è indicio sempre della effusione di bontà, e della beneficenza di chi la produce. Perciò l'esistenza del male metafisico, neppure si avversa col dogma della bontà di Dio: la quale rimane ancor essa, dietro le discusse cose, stabilmente fissata.

CAPITOLO III.

DELLA PROVVIDENZA DI DIO

I.

Iddio conserva le cose create — Tre punti si trovano, filosoficamente parlando, compresi nel dogma della provvidenza di Dio: 1° la conservazione delle cose create; 2° la concorrenza di Dio nelle loro azioni; 3° il regime speciale di Lui sull'andamento civile e religioso della umanità.

Quanto al primo è da considerare, che una cosa può essere conservata da un'altra in doppio modo. Primamente in un modo indiretto e negativo, siccome dicesi che con-

(a) *Esquisse de Philos. Morale*, Par. III, Ch. II, art. 2°. Ve. anche in seguito, nei miei *Opuscoli Filosofici*, il Libro per me tradotto da Seneca, che ha per titolo: *Quare bonis Viris multa mala accidunt, cum sit Providentia*.

serva una cosa colui che , mentre ha il potere di distruggerla , la lascia intatta : nel qual modo non cade dubbio che tutte le cose siano conservate da Dio , come quegli che avendole create può per certo , sol che lo voglia , anche annullarle. Ma in più proprio senso dicesi , che una cosa ne conserva un'altra in modo diretto e positivo , quando la prima con una sua reale azione la fa continuare nell'essere , sì che senza un tal requisito la cosa stessa , perchè mancante quasi del suo sostegno , svanirebbe ricadendo nel nulla. E in questo secondo significato richiedesi , se tutte le cose abbiano uopo o no di essere conservate da Dio.

Alla chiarezza di tal quistione , si deve premettere , che tutti gli effetti dipendono dalle loro rispettive cause in due modi , o secondo l'essere , o secondo il solo modo di essere. Così un'opera meccanica dipende dal suo artefice in questa seconda maniera , poichè il materiale preesisteva , e la sola modificazione fu prodotta da lui. Ma la luce , per giovarmi di un qualche esempio , dipende secondo l'essere stesso dal sole , il quale genera proprio lo splendore nell'aria.

Or poi , se gli effetti dipendenti dalle loro cause secondo le semplici modificazioni , non richieggono la continuata azione conservatrice delle loro cagioni (come il palazzo , dopochè fu costruito , non esige più l'opera del fabbro suo) , ciò nasce da che la nuova modificazione trova sempre il suo sostegno nelle leggi stabili dell'universo , e nella natura del subbietto al quale appartiene. Non così per gli effetti , i quali dipendono dalla causa in quanto al loro medesimo essere : stantechè , ove si rimovesse l'azione di Dio , il sostegno o sia la ragione della continuazione delle creature nell'essere , dovrebbe trovarsi nella loro stessa natura. Or quando una cosa potesse avere per un attimo solo la ragione del suo essere in sè , potrebbe averla anche sempre ; poichè non vi sarebbe più ripugnanza che essa esistesse da sè , sì che avesse l'essere per necessità di natura. Qualora una cosa perciò potesse sciogliersi dal bisogno della conservazione positiva di Dio , dovrebbe cessare dall'essere dipendente , lo che importerebbe che dovia finir di essere creatura : supposizione la quale ripugna. Laonde deducesi che gli esseri finiti abbisognano , per continuare nell'essere , della conservazione diretta e positiva di Dio.

Se non che ad alcuni è sembrato doversi rinunciare ad un simile atto conservativo, per la ragione che per esso rimarrebbe distrutta l'attività delle cause seconde, e quindi la spontaneità non che la libertà dei nostri voleri. E in ciò dire essi son mossi dal principio, che la conservazione è una continuata creazione; sì che in quel modo in cui tutti gli esseri sono passivi nel primo istante della creazione, dovrebbero anche esser passivi nel tratto successivo in cui vengono conservati nell'essere: ipotesi che è contraddetta dal sentimento della nostra attività.

Per dileguare sì fatto dubbio, è necessario dare un giusto senso alla frase, la conservazione è una creazione continuata. Ciò sta ben detto se si rapporta all'azione di Dio, la quale è unica e semplicissima, sì nel creare che nel conservare: mentre non si richiede per fermo un atto meno potente o diverso per conservare un essere che per crearlo. Però non può dirsi, almeno in rigoroso senso, che la conservazione sia una creazione continuata in quanto alle creature; poichè ciò importerebbe che la sostanza di queste cadesse ad ogni tratto nel nulla, e ad ogni tratto fosse di bel nuovo creata. In questa seconda ipotesi non dovrebbe propriamente dire, che le creature continuano nell'essere; sì bene dovrebbe dire, che l'essere delle creature è tuttora istantaneo, e solo nell'apparenza sembra di continuare. Ed in questo secondo modo altresì inteso il dogma della conservazione, esso ripugnerebbe coll'attività delle cause seconde, e, nella specie, dei nostri voleri: mentre in detto caso, restando noi passivi in tutti gl'istanti della successiva nostra esistenza, come passivi siamo stati in quello della creazione, non potremmo sviluppare alcuna attività. Escluso però questo senso, noi diciamo che la conservazione intesa nel primo significato, non distrugge ma serba l'attività delle cause seconde: mercecchè se Dio mantiene in queste lo stesso attivo potere che ha loro dato nel crearle, gli atti delle creature non riconoscono Dio per loro principio immediato, ma sì bene la sostanza attiva, ovvero la forza di agire che Dio in esse conserva. Così la luce dimana dal sole, il sole è conservato da Dio: forse per questo la luce deriva da Dio, come dal suo principio? Non altrimenti per le azioni del nostro spirito, e di tutte le cause seconde: se Dio conserva in esse la forza di agire, questa

sua azione conservatrice non fa che rendere possibile , e mantenere in vita , per così esprimersi , le energie degli esseri finiti , anzichè ammorzarle e distruggerle. L'aria e le materie combustibili conservano il fuoco ; ma non perde questo perciò la sua attiva virtù. Non è attiva la vita animale, da che è conservata dagli alimenti della respirazione e della nutrizione ? Se può correre in parte il confronto , dicasi anche per le creature tutte , sotto la mano conservatrice di Dio : che se Egli le serba nello stato di forze , la loro attività non vi perde ma vi guadagna. Essendo poi che gli atti delle cause seconde, anche nella conservazione positiva , derivano dalla insita forza di esse ; l'opposizione soprallegata rimane distrutta , e il dogma della conservazione nella sua pienezza salvato.

II.

Iddio concorre alle azioni degli esseri finiti — Concorrere all'azione di un essere , importa non solo conservare la sua attiva virtù , ma conservarla ancora nell'esercizio degli atti suoi , ovvero nella produzione dei suoi singoli effetti.

Si è dimostrato che Dio conserva positivamente le forze degli enti creati. Or queste forze , in quanto esistono , non possono essere indeterminate , ma sì debbono trovarsi in un qualche stato , ed in un dato esercizio : esercizio il quale importa di continuo una qualche determinata azione. Sicchè Dio che conserva le forze in concreto delle cause seconde , deve concorrere per conseguenza nell'esercizio delle loro peculiari azioni ; in che consiste il concorso immediato e fisico , il quale suol chiamarsi eziandio generale , perchè si estende a tutti gli atti degli enti finiti.

Fa uopo però guardarsi dal credere , che Dio cospiri per questo a ciò che può esservi di pravo nelle azioni libere degli uomini : poichè la morale malizia non consiste nell'atto preso in sè stesso e considerato fisicamente ; ma sì nell'atto risguardato in rapporto al suo fine , il quale discostasi dalla norma regolatrice, che è la legge morale. Or così fatto rapporto , o a meglio dire , la discordanza delle azioni della volontà dalla legge morale , non è nè può essere in alcun modo voluta o procurata da Dio : il

quale, come santo per essenza, fa modo anzi d'impedire il male, salva la libertà degli uomini, colla minaccia del castigo, e coll'allettamento del premio; per non poter parlare ora dei mezzi soprannaturali, di cui la Teologia rivelata si occupa. Ciò fa che il concorso di Dio nelle azioni cattive, debbasi intendere del concorso fisico, il quale basta a rendere possibile l'attività delle creature; e non di un concorso che si estenda pure alla parte morale, la quale perciò, nella ipotesi detta, è da attribuirsi alla sola libera ma deficiente volontà degli uomini (a).

III.

Del governo provvidenziale di Dio sulla umanità —

L'antica sentenza degli Epicurei, i quali negavano che Dio potesse esser beato qualora prendesse cura delle cose degli uomini (b), fu riprodotta, con eccesso di empietà, dai filosofi materialisti dello scorso secolo; fra quali il conte di Volney fa dire al suo genio, intorno allo stato primitivo dell'uomo: Che questo individuo « nudo di corpo e di spirito » si trovò gettato sulla terra selvaggia che lo produsse, senza il soccorso di alcun « essere sceso dal cielo », il quale lo avvertisse dei suoi bisogni, e lo ammaestrasse nei suoi doveri (c).

Non è intento di questo libro confutare coll'esame dei fatti storici una ipotesi, la quale non che poggiarsi sopra alcun fatto, è contraria anzi a tutti i monumenti della storia, ed a tutte le memorie dei popoli: i quali, per nazionale pompa, hanno il più delle volte trasmodato piuttosto nello esaltare la loro divina origine, e i pri-

(a) Se Dio concorre nelle azioni delle cause seconde, questa sua cooperazione la quale corrobora la loro efficacia, appunto perchè opera sussidiariamente, o, per dir meglio, ponendo la condizione senza cui desse non potrebbero agire; non può non lasciar salva la loro insita e naturale attività. *Actio primae causae conservat, non corrumpit, virtutem inditam causae secundae*: è bella sentenza di Antonio Genovesi, di cui buono è che si veggano le Proposizioni 180, e 181 della Parte I, *Element. Metaph.*; giacchè il signor Storchenau, non so su qual fondamento, gli ha voluto far negare la conservazione positiva di Dio.

(b) Vc. Cicerone, *De Natura Deorum*, Lib. 1, Cap. 11, e segg., dove espone e confuta una sì fatta dottrina.

(c) Ciò nel suo libro, *Les Ruines, ou Meditations sur les Révolutions des Empires*, Ch. VI.

mi eroi che gl'illustrarono. Io ragiono sugli attributi di Dio, e dico perciò che Colui il quale ha indirizzato e destinato l'uomo alla doppia felicità, l'una di via e di mezzo, l'altra di fine; imperfetta e passeggera la prima, completissima l'altra; Colui che ha improntato l'uomo col segno della sua immagine, e che veglia nella censurevolezza della sua esistenza; non avrebbe potuto, senza ripugnare colla sua infinita sapienza, col suo potere e colla sua bontà, abbandonarlo nel campo della storia alle fragili forze ed alle sole leggi della sua natura. Ragioniamo adunque per poco sui seguenti principi. Dio il quale ha rivolto l'uomo, in questa vita, alla società, in cui possa trovare, volendolo, quel bene di cui ora è capace, e che lo ha destinato alla beatitudine perfetta nella vita seconda; Dio, poichè saggio, potente e buono in assoluto modo, doveva ancora fornirgli dei mezzi necessari a potere conseguir questi fini. Ma per lo stato di società vi avea bisogno dell'uso della favella (senza cui non si dà comunità di pensieri nè di azioni), e per mezzo della favella richiedevasi pure un primo ammaestramento intorno alla bontà ed alla malizia morale degli atti umani, alla vita futura e ad una sanzione che in essa si compie, intorno ai mutui diritti e doveri, non che circa l'esistenza di un supremo legislatore, il quale vegliasse alla loro osservanza, e circa il culto che a Lui si deve, consentaneo alla natura divina, ed accomodato a quella degli uomini. Non può dunque rifiutarsi, senza fare onta alla divinità, l'esistenza di una tradizione originaria, e quindi di una Rivelazione divina, dalla quale istruiti i primi progenitori degli uomini, la tramandarono ai tardi nepoti, perpetuandola nella umanità. Che se poi gli uomini decadde dalla giusta idea della divinità, se declinarono nel culto, nella scienza e nei costumi; se l'innalzamento di essi non poteva essere operato da alcuna arte o scienza umana, come lo dimostrano le erronee opinioni dei maggiori sapienti dell'antichità pagana; non vi era egli mestieri dell'intervento di Dio, il quale per effusione di sua bontà, cercato avesse di rigenerar l'uomo, con mezzi superiori alle forze della umana natura? Di qui il bisogno della Riparazione, e di una più copiosa Rivelazione, la quale avesse emendata la mente nelle verità intelligibili, e l'avesse illuminata nelle sovraintelligibili, per quanto almeno ne era l'uomo capace. Di qui l'uopo della

grazia e della predestinazione del Redentore (oceani profondi della sapienza di Dio), per riabilitare le azioni degli uomini ad esser capaci di rimeritare un premio, maggiore delle nostre forze, e già demeritato da tutto il genere umano (a). L'ordine provvidenziale di Dio sulla umanità, vien così dedotto *a priori* dalla natura dell' Ente supremo, ammesse talune esigenze negli uomini. Il confermar poi questo medesimo ordine, coll' esame de' fatti e delle vicende delle nazioni; il far vedere come tutte le cause seconde ubbidiscano in ultimo alla causa prima, ordinatrice e regolatrice dei destini dei popoli; è materia d'indagini per la Filosofia della Storia: disciplina innanzi a cui mi è necessario arrestarmi, come quella che non può entrare nel piano e nello scopo del presente libro.

CONCLUSIONE.

I.

Sunto dei vari modi nei quali è stata nella presente opera riguardata la filosofia — Giunti al termine di queste Istituta, e riandando per poco il cammino in esse percorso, sentiamo di aver trattato la filosofia, e come scienza della vita interiore dell'uomo, e come scienza della conoscenza in generale, e come scienza dell'universo e di Dio, in quanto cotali oggetti sono necessariamente conosciuti da noi. Facile è il richiamare alla mente le note che contraddistinguono un tale triplice aspetto della filosofia. Di vero (e non sembrerà vano per avventura il ridirlo): sotto il primo riguardo essa è scienza particolare di riflessione, poichè l'obbietto suo è particolare, e non può menochè per la riflessione conoscersi: laonde abbraccia la parte Psicologica della presente scienza, come quella che, a compimento delle naturali discipline, studia la vita sensitiva ed intellettuale dell'uomo. Nel secondo aspetto, la fi-

(a) È a tal proposito che conviene aver presente la distinzione segnata dai Teologi, fra la Grazia del Creatore, e la Grazia del Redentore: questa concessa all'uomo dopo la caduta, pei meriti di Cristo; quella accordata prima della caduta, per solo beneficio del Creatore. Del resto talune verità che qui sono accennate appena, verranno meglio dichiarate nella 3^a delle *Dissertazioni* che seguono.

losofia si offre quale scienza universale e subbiettiva, conciossiachè la conoscenza, che ne forma la materia, è un fatto comune a tutte le discipline, nè trovasi esistente al di fuori del subbietto conoscitore; sì che esaminandosi la formazione e il valore della conoscenza, si viene a racchiudere tanto la parte logica che l'ontologica della Ideologia. Sotto l'ultimo rapporto, in fine, la filosofia si offre quale scienza universale sì ma obbiettiva, a cagion che l'universo e Dio sono obbietti diversi dal subbietto che li conosce: ed abbiamo già visto, come le sue parti siano la Cosmologia e la Teologia Naturale.

II.

Considerazione sui mentovati aspetti vari della filosofia — Tali sono i differenti modi di riguardar la filosofia, sui quali ora accade far la considerazione che segue.

Noi abbiamo posto la psicologia in primo luogo, sì per essere congruenti al piano di insegnamento di cui fanno parte le presenti Istituta, sì perchè in vero lo studio preparatorio delle facoltà del pensiero è condizion necessaria ad agevolare la soluzione dei problemi, relativi alla formazione e valore della conoscenza. Alla psicologia abbiamo fatto succedere l'ideologia, la quale, quando non è ristretta alla sola parte subbiettiva, ma versa ancora sulla materia tanto intelligibile che sensibile dell'umano sapere, chiude il verbo principale, e forma quasi il corpo della filosofia. La cosmologia e la teologia naturale vengono alla fine, perchè esse richiedevano già fissato il valore assoluto dei principi di scienza, e la obbiettività della materia essenziale all'umano sapere.

Con dare sì fatto andamento alle mentovate parti della presente scienza, non abbiamo inteso altro che sviluppare nel loro ordine più proprio le richieste della filosofia teoretica. Una filosofia naturale, poggiata sui dettami del senso comune, ed avvalorata dalle tradizioni, avrebbe potuto incominciare da Dio, per quindi scendere all'universo ed all'uomo. L'ontologismo, spoglio sempre di quanto ha di sistematico, sarebbe stato proprio di questa seconda maniera di filosofare; ma ciò non era dato a noi, che avevamo preso a discutere con forma critica e riflessiva i quesiti fondamentali e primi della scienza in parola. Il perchè ritenendo

la distinzione riprodotta da un recente scrittore tra la filosofia naturale e la teoretica, noi abbiamo seguito fedelmente il piano che potea solo convenire a quest'ultima, con rilègare tra loro giusti confini le pretensioni avanzate dall'ontologismo moderno (a).

III.

Passaggio — Sarebbe stato questo il luogo in cui avremmo dovuto istituir parola della Religione, così naturale che rivelata: argomento che strettamente connettesi colla filosofia, per ciò che riguarda la notizia, per quanto puossi completa, dei rapporti che avvincono l'uomo con Dio. Ma l'opera che io chiudo forma parte di un quadro generale di studi, nel quale ciascun libro dee tenersi tra suoi stabiliti confini, per non invadere le attinenze altrui. Un Catechismo di Religione era destinato di proposito a ragionare di detto argomento; perlochè io rimettendomi agli altrui lavori esentava me stesso da un carico, il quale avrebbe dovuto trarmi lungi non poco da questo termine, per corrispondere all'altezza delle materie, ed all'importanza di tanto soggetto. Tuttavolta, per non defraudare i miei lettori di qualsisia cosa avesse potuto loro riuscir vantaggiosa in questi miei medesimi libri, io offro ad essi talune Dissertazioni, colle quali, dopo avere esposte e mostrate fallaci due pretese religioni di nuova foggia, passo a stabilire i veri fondamenti della Religion naturale, e la necessità della Rivelazione divina (b).

Fine della Cosmologia e della Teologia Naturale.

(a) Ve. sopra, *Introduzione*, §. VI e VII.

(b) Il passo di san Paolo (*Epist. I. ad Corint. Cap. III*) da me citato a pag. 61, va fedelmente tradotto così: « Imperocchè tutto è vostro: voi poi di Cristo: e Cristo di Dio ». M. A. Martini avverte su di esso, che: « Essendo Cristo di Dio, voi pure che siete di Cristo, insieme con lui di Dio siete, e a Dio appartenete, e per Dio solo dovete vivere, e di Dio solo gloriarvi, a cui le cose tutte, come ad ultimo semplicissimo fine si riferiscono ».

OPUSCOLI FILOSOFICI

CONCERNENTI

LA COSMOLOGIA E LA TEOLOGIA NATURALE

PUBBLICATI

Per l'Ab. Francesco Melillo.



A R G O M E N T O.

Inteso da più anni a recare, secondo le deboli forze dell' intelletto mio, i richiesti necessari miglioramenti nella più importante e difficile parte del pubblico insegnamento, qual'è quella che abbraccia le scienze filosofiche; io non posso al certo render sicuro me stesso di non avere in tutto fallito l'intento mio; ma senza tema di mancar di sincera fede, sono nel grado di far leale testimonio a chicchessia, che niuna cura o laborioso studio, e niuna scrupolosa esattezza (quale in sommo grado richiedeasi per offrire un' idonea Istituzione in materie sì fatte) si è per me posta da parte, a fin di riuscire a procurare il meglio della gioventù studiosa, nella mentovata disciplina: soprattutto volendo accoppiare e fare andar di conserto profondità di ricerche e lucidità di dettato. Non pertanto restavami ancora un vuoto da ripianare, poichè io non aveva peranche trattato di proposito di quelle principali verità che risguardano la Religion Naturale, non che l'occorrenza e i caratteri della Rivelata; per quanto almeno un simile argomento rannodasi con quella parte di Metafisica che abbraccia la Teologia razionale (a). Ecco il perchè, come ho accennato sin dalla Prefazione (b), vengo ora ad aggiungere alle presenti Istituta le tre *Dissertazioni* che seguono: delle quali, e soprattutto della prima, reputo opportuno esporre chiaramente innanzi il contenuto e il tenore, per renderne più agevole la lettura a coloro che nuovi si pongono in studi siffatti.

La prima Memoria adunque, è volta a fare in due parti distinte una critica esposizione di due nuove false religioni, derivate dal

(a) Il mentovato subbietto era stato da me a preferenza allogato in quella parte della Filosofia Morale, la quale versando sulle azioni degli uomini in rapporto a Dio, dovea stabilire come noi siamo tenuti a conoscerlo, ad amarlo ed a tributargli un convenevole culto (Ve. perciò il mio *Saggio di Fil. Mor.* Vol. II, Sez. I.).

(b) Ve. Vol. I, pag. 9 di questa 2.^a edizione.

vecchio sistema panteistico : l'una propria del razionalismo speculativo , l'altra del sansimonismo.

Incomincia la prima parte dal porre in chiaro la discrepanza del razionalismo biblico dallo speculativo. L'uno che può chiamarsi anche negativo, perchè si oppone ad ogni maniera di rivelazione , cerca audacemente togliere di mezzo i Misteri di nostra Fede, con distruggere la divinità delle sacre Scritture, nelle quali al più non presume di ritrovare che simboli o miti di fatti naturali ; dovechè l'altro si propone suscitare un cotale sistema di filosofia, che a suo modo spiegasse la rivelazione, e riducesse a certe pretese verità razionali i dogmi tutti del Cristianesimo. Dopo la quale dichiarazione , si viene a scoprire la fallacia del principio da cui parte la detta religione propria del razionalismo speculativo, non che gli errori delle dottrine che ne desume.

La teorica di fatti da cui la speculativa religione razionalista prende le mosse, sta nei sistemi, divulgati ormai , di Schelling ed Hegel : i quali in seguito del criticismo di Kant e dell' idealismo di Fichte, avendo resa nulla la personale sostanzialità del subbietto pensante , non che l'esistenza degli obbietti della natura ; non riconoscono così altra cosa reale, salvo che una sostanza unica, assoluta, divina, dalla quale si svolge con opposte sembianze l'universo spirituale e corporeo. Le illazioni dedotte da tal sistema , per ciò che in generale spetta la religione, sono, che la vera rivelazione non consista, menochè nell'atto spontaneo col quale l'assoluto si discovre a noi sotto una forma razionale ; che le verità della religione non siano, che forme dei veri stessi conosciuti dalla ragione, in virtù della manifestazione divina ; e che la storia di tutti i culti non rappresenti, salvochè lo svolgimento progressivo delle verità razionali, ovvero la successiva manifestazione dell' assoluto nel fenomenico : svolgimento raffigurato, giusta i razionalisti, nei suoi successivi gradi, dal sabeismo, dal feticismo, dal politeismo, dal monoteismo Giudaico e Cristiano, e per ultimo dal panteismo. Dopo di che , facendosi i razionalisti più da presso a discorrere dei dogmi speciali del Cristianesimo, presumono che Dio sia comprensibile, come quello che si manifesta sotto la forma delle verità razionali ; e che tutti i Misteri ineffabili di nostra Fede , in effetti si debbano dalla filosofia risolvere in altrettanti veri propri dell' universale ragione , e perciò intesi anzi compresi da questa.

Dichiaratosi con simile esposizione in qual modo il razionalismo speculativo, mentrechè presumea serbare immuni le verità del Cristianesimo dagli attentati dei molti sistemi biblici (derivati tutti dal principio del libero esame), abbia poi mutato i Misteri di nostra Fede in vuote nozioni di filosofia, involte fra razionali miti ; si dà termine alla prima parte con dimostrarsi, siccome il principio speculativo sul quale la detta teorica razionalista si fonda, riducesi al

viato e spesse volte confutato sistema panteistico, ridestato fra moderni, pria da Spinoza, indi da Schelling ed Hegel. Tuttochè in effetti sotto la forma spinozistica si ravvisi un panteismo materiale, men lontano dal panteismo stoico, laddove nell'assolutismo alemanno scorgesi un carattere palesamente razionale e spiritualista; pure identico in ambo rimane il pensiero, che una sia la sostanza la quale si produce sotto le divise di un mondo intellettuale e di una natura visibile.

Serbandosi un ordine analogo si narra nella seconda parte, come un'altra teorica, la quale suole nella età nostra ripetersi dal conte Errico di Saint-Simon, abbia dato principio ad una sovvertitrice restaurazione, con annullare l'infinita entità di un Dio distinto dall'uomo e della natura, e con deificare in sua vece l'umanità. Dal quale assurdo principio andandosi quindi ad inferire una nuova forma di religione, si presume dai seguaci di detto sistema, che debba questa singolarmente poggiare sopra una panteistica nozione di Dio, e sopra una voluta morale che niun altro dovere riconosca oltre dei sociali. E poichè per giugnersi allo stabilimento di simile religione, vogliono i suoi parteggiani che altre religioni abbiano dovuto precedere, come per prepararne l'apparizione futura; perciò alla storia del preteso progresso religioso varî termini assegnano essi, i quali riduconsi all'antropofagia, al servaggio, all'obbedienza, alla carità Cristiana, e ad una eguaglianza spacciata per ultimo a loro modo dai sansimoniani. In seguito di che si fa breve cenno delle assurde spiegazioni, che una filosofia uscita da tale scuola colla impronta dell'indefinito progresso, ardisce anch'essa donare dei Misteri del Cristianesimo, siccome praticasi soprattutto dai signori Lérout e Reynand.

Esposte le principali dottrine del sansimonismo, si dà fine alla seconda parte con dimostrarsi, come nella sansimoniana religione siasi per intero trasfuso il principio panteistico degli assolutisti, che cioè Dio si riveli sotto le sembianze dell'universo corporeo ed intellettuale, e che unica in tutto e divina sia la reale sostanza delle cose: principio dal quale, con intento solo in apparenza diverso, il razionalismo speculativo da un lato ha desunta una religione, in cui la ragione assoluta toglie per sè il valore di Dio, e il culto a Lui dovuto; mentrecchè dall'altra parte il sansimonismo ne inferisce una religione sociale da cui deificata viene l'umanità. Rimettendosi poi alla Dissertazione che segue l'esporre le più valide pruove, per le quali il panteismo vien confutato; si conchiude la Memoria con dichiararsi genericamente l'insussistenza del comun fondamento sul quale riposano le due pretese religioni cennate.

Nella seconda Memoria, premessa la richiesta confutazione del sistema panteistico, lo che dà materia alla sua prima parte;

si stabiliscono nell'altra i principi della religion naturale, riposti segnatamente negli obblighi di riconoscere, di amare e di adorare qual proprio principio e fine, un Dio superiore infinitamente, non che distintissimo e dall'uomo e dalla natura.

Da ultimo, nella terza Memoria si ragiona e della necessità della rivelazione divina, per soccorrere le deficienti forze della intelligenza umana, e dei caratteri che l'accompagnano. Le quali cose essendo di più facil portata, esentano me dall'obbligo di doverne qui anticipare una inutile esposizione (a).

Che se tale soggiunta, mediante le solerti cure degli ottimi maestri, potrà contribuire a rendere più compiuto l'annuo insegnamento filosofico, in profitto dei giovani vogliosi di vero sapere; avrò già conseguito un premio superiore alle mie fatiche.

Il giorno 4 Novembre 1849.

(a) Viene in seguito di dette Memorie il Libro di Seneca, tradotto e comentato, il quale ha per titolo: *Quare bonis viris, multa mala accidunt, cum sit Providentia.*

DISSERTAZIONE I.*

*Di due false religioni originate dal panteismo. **

Come la vera religione da Dio, così la vera filosofia non può derivare che dalla religione: conciossiachè in tal guisa soltanto serbasi la supremazia di Dio, la dipendenza dell'uomo, la subordinazione della ragion finita e defettibile alla infallibile ed infinita, del lume naturale al rivelato. La quale derivazione e connessità, essendo propria anzi essenziale ad ogni umana e limitata cosa, lungi dal diminuire il lustro della filosofia, lo accresce in vece e gli dà forza maggiore, con rimuovere dal nostro intelletto qualsivoglia ombra di fallacia e di sofisma, in cui la mente stessa dell'uomo avvolta resta, non appena allontanasi dalla divina scorta della rivelazione. Di maniera che, se tanto più toglie di veracità la filosofia, quanto men da Dio, che è assoluto vero, si scosta; e se tanto più alto levasi e sulle altre scienze predomina, quanto più di vero nel suo seno racchiude; chi negar può di essere il più lieto stato, e l'età più avventurosa per la filosofia, quella in cui fedele alla scorta della religione, non sa dipartirsi, non che non opporsi al benigno lume delle verità soprannaturali e divine? E tale fu l'epoca nella quale, ai vividi raggi del sole di una fede nascente, i sommi Padri della Chiesa accesero la minor fiaccola della umana ragione, facendone sorgere quel periodo di Cristiana filosofia, al quale nessun altro ponno controporre le età posteriori, nè per la elevatezza degli ingegni, nè per la sanità delle dottrine, nè per lo numero stesso di quei grandi che l'illustrarono.

Ma se poi divisa dalla religione non può la filosofia mancare a travolgersi, e direi quasi a perdersi nel labirinto dei sistemi e delle opinioni, come la storia di detta scienza ne fa testimonio; con quai termini si dovrà descrivere

* Questa Memoria fu letta dall'Autore nell'Accademia Arcivescovile di Napoli, in Marzo 1842.

quella suprema follia di volere elevar la ragione, mutate le veci e l'ufficio, a maestra e giudice, anzi a creatrice di una religione che in tutto ne dipende e le sottostà, nè di un punto solo eccede la sfera delle verità intelligibili e naturali? Non è questo surrogare il limitato all'eterno, e voler che nasca l'infinito dal finito, o dall'effetto la causa? O meglio, non è questo distruggere una coll'infinito il finito, e voler fare andare in nulla e Dio ed umanità, e religione e filosofia? E pure in questo vuoto si è sospinta, quasi credendo di aver toccata l'ultima meta cui con lunghi sforzi anelava, una voluta filosofia progressista che ha chiuso il suo giro ai dì nostri, dopo aver tutte esaurite le menti dei profondi pensatori di talune nazioni coltissime. Onde in opposizione a quel periodo in cui dal sorgente Cristianesimo uscì compatta ed una, forte e veritiera la filosofia; un altro se ne è formato, che da un nudo fantasma di razionale scienza, ha cercato desumere deboli immagini di assurde religioni. Questo secondo periodo tanto dal primo diverso, io verrò tratteggiando per isvelarne la mendace origine, a profitto e ad avviso salutare degli studiosi, nella presente Memoria; con tener parola di due sorti di false religioni moderne, l'una propria del Razionalismo speculativo, l'altra del Sansimonismo: uniformi entrambi nel far principio e nel portare l'impronta di una filosofia assolutista e panteistica, la quale mentre in realtà distrugge Dio, sembra volerne fare emenda, con cercar quasi un compenso (cosa stolta a dire) nel divinizzare la ragione dell'uomo.

P A R T E I.ª

I. Quando nell'Alemagna lo spirito privato, principio della luterana riforma (preso nuovo vigore dal Pietismo di Spener (a), da un melodo matematico introdotto nei Misteri

(a) Nato in Alsazia nel 1635, intese principalmente a ridar lo spirito al Cristianesimo ad una morale pratica e ad un mero esercizio di religiosa pietà; subordinando a questo la parte teorica e dottrinale, anzi unificando tali cose a segno, che per lui il dogma teologico non offre una sapienza divina, se non in quanto è trattato da uomini compresi dello spirito di Dio, senza di che la teologia tutta diventa un sapere affatto profano. Per questo suo modo di pensare, espresso in uno scritto cui intitolò *Pia Desideria*, e per le Conferenze di pietà da lui stabilite

della Fede pei seguaci di Wolf (a), e dalla invasione del deismo francese e dell' inglese naturalismo (b), fu cagione a far nascere, non ha un secolo, pretesa urgenza di statuire ad arbitro supremo di ogni verità la ragione; sentì allora il già vacillante protestantismo, dover piegare anch'esso dinanzi al novello idolo di un sapere, che volea spogliare la religione di qualsivolta cosa fosse più eminente di lui, e perciò pure della rivelazione. Questo primo superbo attentato di una scienza, la quale impotente per anco ad innalzarsi a quella speculazione, che dappoi deificar presunse le umane forze, intese puramente a cancellare dalla religione la sacra impronta delle verità rivelate, tolse la comune appellazione di *razionalismo*. I più recenti scrittori, atteso il suo carattere, col quale si attiene a mutilare o travolgere il senso dei sacri libri, danno a simil razionalismo il nome di *empirico*: a noi sia dato domandarlo pur *negativo*, a cagion che, non altro ammettendosi oltre all'umana ragione, rendesi nulla per esso la viva parola di Dio, rivelata per la bocca dei profeti e del Verbo stesso fatto uomo (c).

Sollecite però le menti di sfuggire a questo ultimo dissolvimento di religione e di vita; un nuovo razionalismo viene or proclamando di avere intraveduto il vero rinnovamento del Cristianesimo, con suscitare sistema cotale di filosofia, che a suo modo la rivelazione spiegasse, e tal pro-

col nome di *Collegia pietatis*, venne egli co' suoi seguaci chiamato *Pietista*, onde il nome di *Pietismo* alla dottrina per lui sostenuta.

(a) Non fu tale il proposito di questo filosofo, il quale ammetteva le verità superiori alla ragione, come ben diverse da quelle che son contrarie alla stessa; ma ne fornì occasione a molti dei suoi discepoli il di lui metodo, volto a ridurre ogni cosa a dimostrazioni e corollari.

(b) Tra partigiani di tai sistemi, son conti pur troppo i nomi di Herbert di Chirbury, di Hobbes, di Toland, del conte di Shaftesbury, di Woolton, Tindal, Bolingbroke, Collins, d'Alambert, Voltaire, Diderot, d'Holbac ed altri, intesi a distruggere la Rivelazione divina, e con essa la Religione; volendo mostrare che indipendentemente da tai cose, possono avere la vera e sola necessaria moralità; e questa o col l'unica razional conoscenza di Dio, come nel deismo, o colle sole forze della volontà propria, come per lo naturalismo.

(c) Che siano state le antidette cause quelle, che più di ogni altro produssero nel razionalismo l'esaltamento della ragione sulla Religione rivelata, trovasi discorso dal signor Amand Saintes nella sua *Histoire critique du Rationalisme en Allemagne* (Ve. Lib. 1, Ch. I, VI, VII, VIII e IX).

ponesse religione, che mentre sembra dia luogo ai Misteri del Cristianesimo, in verità li distrugge con dare di essi non so qual razionale spiegazione. Questo razionalismo, a differenza dell'empirico, dappoichè si eleva ad un generale principio col quale presume tutto spiegare, toglie nome di razionalismo *speculativo*, cui piossi dire anche assolutista, perchè in esso tu scorgi l'occulto germe e le mutate forme dello spinozismo. Laonde nel ridurre a breve esposizione i precipui dettati di tal seconda specie di teorica razionalista, basterà per avventura disvelare l'assurda sua origine, e le repugnanti interpretazioni di quei dogmi stessi che volea rafforzare, acciò tanto nei principi che nelle sue deduzioni venga dichiarato fallace.

II. Il proponimento di risolvere una intera tradizione di diciotto secoli, in un sistema filosofico che tutta la comprendesse nella più stretta unità, non si potendo per fermo effettuare senza che rivolto si fusse un primo attentato sulla natura di Dio; non si rimase l'alemannia filosofia dal secondare questa folle richiesta intellettuale: e fu visto, dietro le tracce premostrate da Leibnitz, percorse da Kant e da Fichte, levarsi gigante, coi sistemi di Schelling ed Hegel, un panteismo assolutista dietro al quale tutti i teologi razionalisti si trassero. Comechè in effetti fosse stata in ogni tempo manifesta per comune dottrina, l'essenziale opposizione fra il pensiero e la materia, sì che vano fu sempre presumere o che il mondo esteriore nascesse dalla intelligenza, o che l'intimo nostro essere derivasse dalla esteriore natura; pur non di meno a superare cotale intoppo rivolse Schelling i suoi studi, con tentare una più alta scienza, la quale dominasse lo spirito e la natura, penetrasse sino al comun fondo del loro essere, e così le leggi del pensiero e dell'universo, non che la storia e la religione spiegasse. Ritenendo le forme subbiettive del criticismo, il mondo visibile e lo spirito furono per lui dichiarati fenomeni; perciocchè niuna realtà vien raggiunta nè in noi stessi, nè all'infuori di noi. Le due contrarie nature, immateriale e corporea, liberate cosiffattamente da ogni sostanziale opposizione, divennero bisognevoli del pari di un principio che desse spiegazione di loro vuota apparenza, di un essere che le sorreggesse nella sua reale entità. Giusta la dottrina di Schelling, ogni fenomenica op-

posizione si confonde in una medesimezza comune, ogni molteplicità in un' assoluta unità. Laonde egli inferì, giacere per entro ai fenomeni dello spirito e della natura alcuna realtà identica ed unica: realtà sostanziale in cui ogni divergenza si annulla, e in cui si risolvono in ultimo il pensiero e la materia. Dessa è, al dire di Schelling, l'ente assoluto e sommo, il principio dal cui seno le visioni dello spirito e dell'universo si svolgono; quelle sotto la forma delle leggi intellettuali, le altre nell'aspetto di un ordine cosmico. Come poi lo spirito e la natura si incontrano amendue nell'atto della conoscenza, in cui l'uno e l'altra convergono; perciò Hegel, alla precedente dottrina dell'unica realtà che produce e sorregge le apparenze dell'universo spirituale e corporeo, aggiunse in oltre, che l'esteriore natura dell'assoluto genericamente è l'idea, siccome l'intima sua essenza è la realtà. Di qui un assolutismo in cui Dio è nell'atto stesso essere puro e nozione pura, ideale insieme e reale.

III. Nella incertezza delle ipotesi, in che l'antico razionalismo empirico avea tratte le menti speculative degli alemanni; un sistema di cui l'assoluto e la sua manifestazione nel fenomenico formavano i dogmi precipui, incitò la curiosa aspettazione di vedere per guisa sì fatta riavvivata la rivelazione, e le verità del Cristianesimo risorgere man mano per opera di quel solo principio. Perlochè, preso cominciamento dalla manifestazione dell'infinito nell'universo intellettuale e corporeo, vide uopo Schelling di ammettere nello spirito umano una immediata intuizione di Dio, anzi una cotale potenza che non pure apprendesse l'infinito ma fosse infinita essa stessa: potenza da lui nomata ragione, raggio della mente di Dio, e perciò, a suo credere, in tutti unica, suprema, impersonale. Stabilita per tal modo dai razionalisti l'origine di ogni religione, nell'atto spontaneo in cui la ragione somma a noi si disvela; l'ansia delle loro indagini credette di aver raggiunto il termine di sua prima inchiesta, con aver rinvenuta una forma subbiettiva di naturale, immediata ed universal rivelazione. Quindi la religione non altra mostrasi, al vedere di Schelling, se non come la manifestazione razionale dell'assoluto, o a dir meglio, come l'apparizione di Dio sotto le sue varie forme alla ragione degli uomini. La religione è, come Schleiermacher,

fautora di Schelling, la concepisce, l'immediata rivelazione dell'ente unico ed universale, l'apparizione dell'infinito nel finito, del permanente nel transitorio: e l'origine unica della religione sta nella medesimezza della ragione umana colla divina, ovvero nell'atto spontaneo col quale la suprema ragione disvela a noi sè stessa, ed in sè l'assoluto.

Fermo su tale principio, questo nuovo razionalismo credette potersi ei solo per fine elevare alla spiegazione di quante religioni apparvero mai sulla terra. Affermando che l'assoluto rivela nel dominio del finito, sotto la condizione del tempo; parve ad esso necessario, che lungi dall'essere istantanea, successiva sempre riguardarsi dovesse la manifestazione di Dio nella ragione degli uomini. In niuna religione perciò l'assoluto si palesò per intero; niuna per sè sola eguagliò la nozione di Dio tuttaquanta. Ma come la religion primitiva, a credere dei razionalisti, fu preparazione a quell'altra che sorvenne in suo luogo; così il loro continuo avvicinarsi nella storia, mostra l'avvicinamento a produrre nella fine de' secoli una religione, la quale adeguando la natura dell'assoluto, intera la disvelasse alla umanità. Perciò, a schiarimento della progressiva teorica razionalista, Hegel assegna alla successione di tutti i culti un siffatto andamento. Fu prima, vuole egli, la religione della natura, a cagion che lo spirito incapace a trarsi su dalla materia, per lunga pezza tenne confuso l'assoluto col l'esteriore universo. Ad essa conseguì la religione degl'idoli, in cui l'assoluto, tuttochè non ancora si fosse rivelato alla ragione come svolto dalla materia, pure sotto forma corporea conteneva un essere determinato ed una superiore potenza. In prosiegua, a seconda che la discrepanza dello spirito dalla materia vieppiù dichiarossi, la personalità di Dio addivenne indipendente affatto dal mondo materiale. Surse allora la religione della intellettuale individualità, quale, secondo Hegel, esistette appo. gli Ebrei, nel culto di un Dio unico, libero facitore dell'universo. Imperò il sopravveniente Cristianesimo, al dire dei razionalisti, aggiunse al giudaismo la più alta manifestazione dell'infinito; stantechè mercè sua disvelossi da ultimo l'intima essenza di Dio, e sotto il velo de' Misteri i caratteri dell'assoluto si fecero aperti. Ma con proporre i suoi dogmi alla universale credenza, il Cristia-

nesimo, anzichè avere esaurito ogni manifestazione possibile, lasciò, proseguono essi, che la filosofia desse l'ultima mano alla religione, con tradurla in forma razionale e dimostrativa, con isvolgere l'idea dal simbolo e scoprire la verità nel Mistero. E così segnata viene l'indole progressiva della religione, giusta l'immaginevole idea del razionalismo alemanno. Ora per meglio scoprire la natura panteistica di tal sistema, non sarà vano mentovare per che modo da esso sconvolti vengano e tramutati gli arcani Misteri e gli alti dogmi divini, che la cennata filosofia presume spiegare, o piuttosto distruggere audacemente.

IV. Dappoichè la speculazione di Schelling ebbe assunto a principio di ogni religione l'apparizione dell'assoluto nel pensiero dell'uomo e nella esterna natura, non andò molto che il suo franco imitatore Cousin si fè a sostenere: « Che un Dio per affatto incomprendibile, è un Dio il quale non si rivela, nè quindi esiste punto per noi ». Il perchè qual primo dogma di una religione del tutto speculativa, il Cousin pone in sua mente: « Essere Dio tanto aperto a comprendersi, quanto lo sono le idee che ne formano l'intima essenza, le idee la cui natura è di essere intelligibili ». Ma nel dare opera a risolvere in verità di ragione i Misteri santissimi di nostra Fede, non che la personal natura dell'uomo, e i suoi riferimenti con Dio; troppo si rende palese che di queste verità nulla rimangasi altro che il nome.

Già Schelling insegnato avea, che la ragione della umanità sia la manifestazione stessa di Dio, il Verbo eterno che illumina tutti gli uomini; e Schleiermacher che lo Spiritossanto non altro sia, se non lo spirito di Dio, il quale nell'universale ragione degli uomini si conserva. Dato così luogo a pensare, che le Persone venerate dalla Chiesa nella Triade augusta, non siano che le forme varie sotto le quali l'ente infinito si mostra nella mente degli uomini; una nuova genia di deisti, si avvanza a fornirne la spiegazione, menando grido di aver compresa, per l'opera del Cristianesimo, la natura di Dio nel suo pieno carattere. Così nell'idealismo assoluto di Hegel, il Padre, il Figlio e lo Spiritossanto, nulla rappresentano più, se non le tre idee della ragione suprema che risplende nell'uomo: l'una dell'assoluto in cui si include l'eterno, l'uno e l'immen-

so; l'altra del finito, in cui tutte si comprendono le nozioni del mutabile, del multiplice e del limitato; l'ultima del loro rapporto. Trattosi sulle orme del di lui sistema, Marheinecke riduce il venerando Mislero a questo vano raggiro di voci. « Come Padre, Dio può essere considerato qual Dio identico a sè. Ma Dio nella sua medesimezza con sè distinguesi eternamente da Lui stesso, e s'inviene essere Figliuolo: distinzione infinita nella infinita identità, Dio di Dio. Finalmente come Spirito, Dio è l'identità della identità, cioè a dire quegli che è in Dio e viene da Dio » (a): geroglifico di vocaboli, di cui non è raro l'esempio per la filosofia speculativa della quale facciamo parola; e al cui proposito potremmo dir con Bretschneider, che: « In tutte coteste definizioni filosofiche, vi ha tanto dell'arbitrario, che potriasi del pari ammettere una dualità o una quaternità, che una Trinità in Dio » (b). Nell'assolutismo di Schelling, in cui l'uomo e la natura sono manifestazioni dell'assoluto, Dio risguardato in sè stesso toglie luogo di prima persona; l'apparizione di Lui nello spirito e nell'universo, costituisce l'eterna generazione del Verbo; mentrechè nel mutuo riferimento di essi sta riposto il procedere della terza persona. I recentissimi teologi razionalisti che per lui parteggiano, non si dispiegano su questo con minore impudenza. « Se noi pensiamo a Dio quale in sè sussiste, scrive de Wette, siccome quei che è il più alto obbietto di nostra ragione, Egli è allora il Dio Padre: se pensiamo ch'Ei sia la forma del mondo, quegli per cui il mondo esiste e continua, si presenta come Figliuolo: ma Egli è spirito se appreso viene come principio animatore e luce delle intelligenze » (c). E Daub, facendo in pochi detti travedere tutta l'idea del sistema di Schelling, insegna pure che nel Cristianesimo: « Dio involto sotto l'idea simbolica di Padre, è Dio che può essere in sè conosciuto; sotto il simbolo di Figlio, egli è Dio rivelato, è il Cristo figliuolo di Dio, è quegli per cui Dio si è fatto palese; e sotto nome di Spirito, è Dio che si fa sentire nel cuore dell'uomo, che a lui parla e ne

(a) *Die Grundlehre* etc. pag. 120.

(b) *Handbuch der Dogmat.*

(c) *Sur la Religion et la Theologie*, pag. 237, e 270.

riscuote la fede » (a). Usando di suo ecletticismo, Cousin compone fra loro il sistema della natura di Schelling coll' Egeliano idealismo, ed offre la doppia spiegazione della Trinità, sì colle idee dell' infinito, del finito e del rapporto, e sì col triplice fatto dell' assoluta realtà, della manifestazione sua nel fenomenico, e della relazione causale che li congiugne (b). Se il razionalismo empirico avea ridotto il Cristo a non essere più che un savio della Giudea, ben si può scorgere che cosa divenga della divinità dell' Uomo-Dio nel razionalismo speculativo. L' incarnazione del Verbo genericamente per esso non altro raffigura, che l' apparizione dell' infinito nel finito, la rivelazione di Dio nella mente degli uomini, il λόγος della ragione assoluta di cui la sostanza è Dio stesso. Il perchè, giusta il dire di Marheineke: « Il dogma di un Dio fatto uomo, è l' idea di un uomo la cui coscienza punto non differisce da quella che ha Dio di sè stesso; dogma poggiato sulla base di una religione, la quale così intimamente penetra l' umanità, che questa l' ha resa sua propria » (c). L' incarnazione, al pensar di Hegel, è perciò pure perpetua e compirassi solo co' secoli. Nè per altro si dice, che in Cristo siasi realizzata l' unità di Dio e dell' uomo; se non perchè meglio di altri ei conobbe e s' internò con intima unione nell' assoluto. Tale era la destinazione del Cristo nel tempo, tale l' ultimo suo termine, espresso dal simbolo della sua morte: simbolo che in verità non significa, come lo stesso Hegel presume, salvochè l' internarsi del finito nell' infinito, l' unificarsi e il confondersi in esso eternamente (d). Secondo il de Wette poi, la morte del Cristo non è che: « Il sim-

(a) *Tineltang in das studium der Christ. Dogmat.* pag. 65.

(b) *Introd. a l' Hist. de la Philos.* ed. 1841, pag. 137 e segg. Ma per ciò che in particolare concerne il modo in cui il Cousin annulla i Misteri della Fede, volendoli ridurre a presunte verità razionali, e soprattutto per ciò che spetta i dogmi della Trinità, dell' Incarnazione e della Grazia, Ve. ciò che filosoficamente parlando ne scrive V. Gioberti nelle sue accurate *Considerazioni sopra le Dottrine religiose di Vittorio Cousin*, Cap. IV e V.

(c) *Die Grundlehre etc.* pag. 233.

(d) Hegel, per non trovarsi imbarazzato nelle sue assertive, separava il Cristo storico dall' ideale: dottrina seguita dallo Strauss, il qual non ha visto nell' Incarnazione, che la Divinità la quale si manifesta nell' umanità.

bolo della rassegnazione e riconciliazione di tutte le divergenze sul campo del sentimento religioso » (a).

Disconosciuta la divinità di Gesù, qual' ella è insegnata nelle divine carte e ritenuta dalla Fede cattolica ; l' opera della Redenzione dovea essere disformata in eguale maniera. L' umanità che riconosce in sè l' infinito, e che riconosciuto lo adora , è quindi per gli Egeliani teologi l' idea espressa dal simbolo della riconciliazione dell' uomo con Dio : simbolo estetico il quale, al dir del citato de Wette , rappresenta il sentimento religioso di nostra sommissione innanzi alla ragione assoluta (b).

Non meno assurdo che stolto il razionalismo speculativo si mostra , allorchè trascorre a far parola dell' anima, della sua colpa di origine , della sua durazione immortale e delle pene future. Confusi nella comune unità il pensiero e la materia , l' ideale e il reale ; Schelling , anzichè riporre la caduta dell' uomo nell' abuso della libertà , fa consistere la colpa di origine nel primo esercizio che l' uomo fece del suo libero arbitrio : a cagion che la individualità dell' uomo risulta appunto dalla libertà , per la quale ei si discerne da quell' assoluto , in cui nella vita futura dovrà ritornare, perchè l' ordine si ristabilisse. Avvegna poi che in così fatto ricongiungimento, la maggiore uniformità di vita e di sentimento per noi si effettua , in che è riposta la suprema felicità ; perciò il mistico Hase si avvanza a dire , che nel simbolo della eternità delle pene rilegate nell' inferno , rinvengasi il vigoroso riconoscimento della intera espulsione del male , da quella vita immortale in cui l' uomo vive confuso coll' assoluto (c).

V. E qui non è da molto il discorrere , come il razionalismo speculativo , mentre che presume serbare immu-

(a) *De morte Christi*, Berlino 1813.

(b) Nè con molto divario , secondo un altro razionalista (Usteri): « L' incarnazione del figlio generato dall' origine di tutte le cose , è la riconciliazione del finito coll' infinito , di ciò che è stato creato col principio di ogni esistenza , del temporale coll' eterno. Il figlio di Dio fatt' uomo esce per la sua morte dalla sfera del finito , per ritornare in quella dell' infinito , come spirito che agisce ancora sul finito e lo congiugne eternamente a Dio » (*Doctrina de l' Apôtre Paul*, pag. 133).

(c) *Dogmatik*, §. 110.

ni le verità del Cristianesimo dagli attentati de' sistemi biblici, abbia mutato i Misteri angusti della Fede in vaghe nozioni involte tra miti razionali di una falsa filosofia: cosa che per sè discovre abbastanza e il suo cattivo intento, e la vanità della impresa addossatasi. Ma chi rimonti a investigare l'origine di così strane teoriche, per iscorgere la comune lor nullità, abbiamo certezza che dopo il cenno fattone vegga aperto il falso sostegno, già tante volte abbattuto, sul quale questo noto razionalismo erge tutti i suoi dogmi. Da molto innanzi Spinoza, partendo dalla esistenza di una estensione infinita, avea presentato un sistema di material panteismo, in cui Dio prendea luogo della sostanza dell' universo corporeo (a). Mutate ora le sembianze dello spinozismo, Schelling ed Hegel, dichiarando fenomeni il pensiero ed il mondo visibile, mantengono in vece che una realtà unica ed assoluta, sostanza non pure ma cagion produttiva del fenomenico, quella sia che apparisce nella natura e nell' uso spontaneo della ragione; sì che al contrario del vecchio panteismo materiale, sostenuto già pria dagli Stoici, Dio solo toglie per gli alemanni assolutisti il luogo dell' universo intellettuale e visibile. Ad onta però di differenze siffatte, troppo è manifesto come identica in ambo le dette forme di panteismo rimanga la dottrina, che una sia la sostanza, una la realtà che tutto sorregge. Conciossiachè, se in un panteismo materiale resta nulla la personale esistenza dello spirito umano e di Dio, con ridursi ogni realtà a quella del mondo materiale e visibile; nell' assolutismo alemanno, dichiaratosi illusorio l' universo non che l' uomo stesso, salvo si resta in Dio il solo sostegno reale, e l' unico produttivo principio degli universali fenomeni. Ritenuto adunque sotto forma spirituale il dogma panteistico

(a) Di vero nella dottrina di Spinoza, l'estensione è un attributo di Dio, o, che val lo stesso, Dio è cosa estesa. *Extensio attributum est Dei, sive Deus est res extensa* (*Ethica more geom. demonstr. Pars II, Prop. II*). Questo errore neppure fu nuovo in Spinoza; ed Alberto Magno (per lacer di altri molti e segnatamente dei panteisti orientali), favellando di certo Alessandro Epicureo, riferisce che insegnò: *Deum esse materiam, vel non esse extra ipsam; et omnia essentialiter esse Deum; et formas esse accidentia imaginata* (*In Phys. Tract. III, Cap. III*). Bene osserva un moderno, che giusta il material panteismo, non avvi altro Dio che la natura corporea, non altro culto che quello del piacere, non altro diritto che quello della forza.

della nudità e della identità di sostanza, Dio solo esiste realmente per gli assolutisti filosofi, in vece del pensiero e dell'universo estrinseco, i quali sè stessi perdono, e, come per lo detto panteismo si insegna, i limiti di loro individua esistenza depongono in seno all'assoluto.

Cosiffatto è nella sua nudità l'assurdo principio, dal quale la speculazione razionalista tenta dedurre una dottrina religiosa, cui non si trattiene dal segnare col nome di Cristianesimo. Nella stessa guisa perciò che l'ebreo panteista, tolta la discrepanza infinita dell'uomo da Dio, pose in luogo dell'antica rivelazione riconosciuta dalla Chiesa, l'apparizione dell'assoluto nella ragione, non altrimenti che nell'estensione infinita; così pure si è visto, che il razionalismo riduce l'ispirazione e la religione tuttaquanta, allo spontaneo apparire della ragione assoluta negli uomini. E come nella dottrina fatalista e spinozistica dell'unica sostanza divina dell'universo, dotata di estensione e di pensiero infinito, impossibile restava la colpa di origine, impossibile l'Incarnazione nel senso Cattolico, vana la Redenzione e la grazia, e nullo pure l'altissimo Mistero delle Tre Persone in un Dio incomprendibile, non che disguisata la natura dell'anima e la sua destinazione futura; non altrimenti la speculazione razionalista, con tramutare il senso tradizionale delle parole, e con adattarle ad arbitrarie teoriche, è giunta ad inventare una dottrina in cui, come oggi il sente fin anco l'empirico razionalismo, non si aspetti più alcuno rinvenirvi vestigio di quei Misteri, che, rivelati ab antico, la Chiesa universale custodisce illibati. Ma poichè per le cose discorse si fa manifesto, che questa vana ombra di religione, e le false spiegazioni date per essa alle verità del Cristianesimo, non sono che assertive dalle quali tutte traluce la repugnante ipotesi del panteismo; piacemi aver richiamato per ora su questa impura fonte la considerazione dei lettori, riserbandomi a mostrar nella Memoria che segue, qualmente l'esposta religion razionalista sia fallace così nel detto principio da cui parte, come nelle deduzioni che ne ricava. Confido intanto che non dovrà, per la ragione medesima, tornar vuoto di frutto il breve cenno che andrò a fare della sansimoniana religione, ridondante anch'essa dello stesso mostruoso errore del panteismo.

P A R T E II.

I. Dopochè il conte Errico di Saint-Simon ebbe rivolto l'animo a sommuovere con una sognata radical restaurazione le società di Europa; tutti quelli che da lui si intitolarono, si fecero a propagare, nessun mezzo lasciando inteso, una dottrina novella, la quale dando altre forme alla società, alla religione, alla industria, ed alla organizzazione stessa della proprietà e della famiglia; chiaramente lasciasse travedere le sue guaste idee, circa la comune natura degli uomini, e il fine verso cui piegar deve la nostra vita. Dandosi principio a questa dottrina dallo stabilire in modo tutto proprio il dogma di una divinità, non si dura a rilevare in essa l'aperto panteismo che vi si rinviene. « Dio è uno (sono sue parole); Dio è tutto quello che esiste: ogni cosa è in Lui, è per Lui, ed è Lui stesso. Ma Dio, ente infinito ed universale, espresso nella sua unità vivente ed attiva, si manifesta a noi nel duplice aspetto di spirito e di materia » (a). Cosicchè annullata l'infinita entità di un Dio distinto dall'uomo e dalla natura, non altro addiviene la personalità di Lui pei sansimoniani, che una sterile astrazione, una nostra maniera di concepire l'unità, l'ordine e l'armonia. L'uomo in vece, dispiegando con un nuovo esempio la malizia dell'Angelo riprovato, cerca allogar sè medesimo sul seggio della Divinità: e però da questa dottrina si deduce con espresse parole, che: « L'uomo è un Dio; che l'uomo è l'infinito nell'ordine finito. E non già ch'ei sia Dio tuttoquante: conciossiachè ciascun uomo non è che un individuo della umanità, una porzione dell'universo » (b). Se non che, come la natura visibile discovre Dio sotto le sembianze corporee, così l'umanità intera lo rivela nella forma intelligibile. L'umanità perciò non rappresenta, « che le diverse membra di un solo essere, le quali lavorano alla perfezione del tutto ».

II. Tolti per tal guisa di mezzo in fin dal principio, per opera di un panteismo che divinizza l'umanità, tutti i Misteri di un Dio incomprendibile; il sansimonismo vien componendo la sua nuova religione, cui follemente desti-

(a) *Exposit. de la Doctrine Saint-Simonienne*, deuxième année, pag. 88.

(b) *Exposit. etc.* pag. 103 e segg.

nava a prendere il luogo del Cristianesimo, coi due elementi di una spinozistica nozione di Dio, e di una perversa morale qual può da essa discendere. « Come Dio non è che nell'uomo, così non bisogna cercarlo o venerarlo in fuori della umanità »: Questo è il solo complessivo dogma che Saint-Simone lasciò nel fondo della sua religione; e non è molto a scorgere, come le verità del Cristianesimo, poggiate sulla discrepanza infinita, e sulla dipendenza dell'uomo da Dio, rimangano per esso distrutte. Se poi Dio non è che nella umanità, segue pure che, scossa dal fondamento la morale Evangelica, non che la naturale, niun altro dovere si resta oltre dei sociali, riguardati come quelli che tendono a porre in armonia tutte le membra di questo gran tutto, che è il genere umano. Laonde i sansimoniani inferiscono, che abolita ogni prerogativa e distinzione di nascita e di fortuna, sperduta la partizione della umana razza in nazioni, in classi e in famiglie; unica debba avanzare la legge della perfetta universale eguaglianza. Una nozione di Dio quale ora fu detta, ed una morale fondata sopra base siffatta, costituiscono intera la religione sansimoniana. Ma poichè per giugnersi al suo stabilimento, vogliono i suoi settatori altre religioni aver dovuto precedere, e prepararne l'apparizione futura; perciò alla serie del progresso religioso vari termini assegnano essi, i quali precipuamente riduconsi al feticismo, al politeismo, e al monoteismo, a cui succeder dovea per ultimo il panteismo.

Le idee grossolane, che al dir dei sansimoniani, l'uomo formossi della divinità nella prima epoca religiosa, fecero ch'ei non riconoscendo quasi il suo simile, lo riguardasse siccome un incognito anzi nemico essere, tal che o per nulla o male il valutasse. Perciò secondo essi, tale prima epoca presenta l'orribil carattere di una morale sì guasta, che autorizzando financo a divorare il proprio simile, fonda il regno dell'*antropofagia*, relativo al culto del feticismo. All'entrare dell'epoca politeistica, l'idea di Dio più si svolge, l'uomo riconosce il proprio simile, e desistendo dal farne infame pasto, contentasi di ridurlo in schiavitù: la Città allora si fonda, e la vita pubblica incomincia. Il monoteismo sospinse ad un nuovo progredimento; perocchè rappresentandosi per esso l'umanità, come una vasta famiglia sotto il regime di un solo Dio, cangia le città in Na-

zioni, ed addolcita la schiavitù, la riduce tra limiti della obbedienza alla legittima autorità. Uscito dal monoteismo Giudaico, il Cristianesimo, proseguono pure i sansimoniani, ha soprattutto determinato questo progresso colla legge della fratellanza, ed ha recato un immenso perfezionamento nella umana specie, perchè al principio della forza l'altro ha sostituito della carità. Ma come gli uomini tendono a un ulteriore ravvicinamento, una società futura, conchiudono gli stessi, dovrà sottrarre alla ragunanza de' fedeli, ed una universale eguaglianza dovrà formare il fondamento unico di ogni legge così privata che pubblica (a). E però

(a) Noi in questo ceuno brevissimo non consideriamo il sansimonismo, che dal lato morale e religioso, astenendoci dal seguirlo in quell'altra parte dei suoi deliri, coi quali fin dai primordi ha cercato minare le più salde basi del dritto sociale e politico: pessima missione ereditata ai di nostri dalla schiera dei così detti *socialisti* e *comunisti*. A capo di questi siede il noto M. Proudhon, che non pertanto a paragone degli altri può dirsi *lo spirito più fermo ed il più conseguente* (come lo chiama il Guizot) *nei suoi detestabili sogni*. « Pas si ferme pourtant, ni si conséquent qu'il paraît, et probablement qu'il croit l'être (scrive lo stesso Guizot, nel farsi a compendiare in poco la di lui dottrina). Il n'a point dit, et je doute qu'il ait vu jusqu'où va son idée. La voici, dans sa nudité et sa rigueur — Tous les hommes ont droit, le même droit, un droit égal au bonheur. Le bonheur, c'est la jouissance, sans autre limite que le besoin et la faculté, de tous les biens existants ou possibles en ce monde, soit des biens naturels et primitifs que le monde contient, soit des biens progressivement créés par l'intelligence et le travail de l'homme. Quelques-uns, la plupart de ces biens, les plus essentiels et les plus féconds, sont devenus la jouissance exclusive de certains hommes, de certaines familles, de certaines classes. C'est la conséquence inévitable du fait que ces biens, ou les moyens de se les procurer, sont la propriété spéciale et perpétuelle de certains hommes, de certaines familles, de certaines classes ».

« Une telle confiscation, au profit de quelques-uns, d'une partie du trésor humain, est essentiellement contraire au droit. Au droit des hommes de la même génération qui devraient tous en jouir. Au droit des générations successives, car chacune de ces générations, à mesure qu'elle entre dans la vie, doit trouver les biens de la vie également accessibles, et en jouir à son tour comme ses prédécesseurs ».

« Donc il faut détruire l'appropriation spéciale et perpétuelle des biens qui donnent le bonheur, et des moyens de se procurer ces biens, pour en assurer la jouissance universelle et l'égale répartition entre tous les hommes et toutes les générations d'hommes ».

« Comment abolir la propriété? Comment la transformer, du moins, de telle sorte que, dans ces effets sociaux et permanents, elle soit comme abolie? »

ad avvalorare questo nuovo fantasma di società, in Inogo del monoteismo fingono un panteismo sociale, in cui rav-

« Ici les chefs de la démocratie sociale diffèrent beaucoup entre eux. Les uns recommandent des moyens lents et doux; les autres poussent aux moyens prompts et décisifs. Les uns ont recours à des moyens politiques: par exemple, à une certaine organisation de la vie, et du travail en commun. Les autres s'efforcent d'inventer des moyens économique et financiers: par exemple, un certain ensemble de mesures destinées à détruire peu à peu le revenu net de la propriété, terre ou capital, et à rendre ainsi la propriété elle-même inutile et illusoire. Mais tous ces moyens partent du même dessein et tendent au même effet: l'ablation ou l'annulation de la propriété individuelle, domestique et héréditaire, et des institutions sociales ou politique qui ont la propriété individuelle, domestique et héréditaire pour fondement ».

« A travers la diversité, l'obscurité, l'indécision, les contradictions des idées qui circulent dans la démocratie sociale, c'est là l'origine et le terme, l'*alpha* et l'*oméga* de toutes ces idées; c'est là le but qu'on poursuit et qu'on se flatte d'attendre » (*De la Démocratie en France*, Janvier 1849, Ch. IV).

Io ho riportato altrove le primarie ragioni, per le quali fra i modi diversi di organizzare la proprietà, l'unico da ritenere sia quello della proprietà individuale e privata (*Fe. Saggio di Filos. Morale*, Vol. II, Sez. III, Cap. II, Art IV). Ciò nonpertanto, avendo riferita l'esposizione della teoria di M. Proudhon colle parole del signor Guizot, non mi sembra vano soggiungere anche la critica che questa fa della prima nei seguenti termini.

« Voici ce qu'oublie M. Proudhon et ses amis — L'homme, ce n'est pas seulement les êtres individuels qu'on appelle les hommes; c'est le genre humain, qui a une vie d'ensemble, et une destinée générale et progressive, caractère distinctif de la créature humaine seule au sein de la création — A quoi tient ce caractère? A ce que les individus humains ne sont pas isolés ni bornés à eux-mêmes, et au point qu'ils occupent dans l'espace et dans le temps. Ils tiennent les uns aux autres, ils agissent les uns sur les autres par des lieux et par des moyens qui n'ont pas besoin de leur présence personnelle et qui leur survivent. En sorte que les générations successives des hommes sont liées entre elles et s'enchaînent en se succédant ».

« L'unité permanente qui s'établit et le développement progressif qui s'opère par cette tradition incessante des hommes aux hommes et des générations aux générations, c'est là le genre humain; c'est son originalité et sa grandeur; c'est un des traits qui marquent l'homme pour la souveraineté dans le monde, et pour l'immortalité au delà de ce monde. C'est de là que dérivent et par là que se fondent la famille et l'état, la propriété et l'hérédité, la patrie, l'histoire, la gloire, tous les faits et tous les sentiments qui constituent la vie étendue, et perpétuelle de l'humanité au milieu de l'apparition si bornée et de la disposition si rapide des individus humains ».

« La démocratie sociale supprime tout cela. Elle ne voit dans les hommes que des êtres isolés et éphémères qui ne paraissent dans

visa ciascuno la più disquisata nozione di Dio, e la più sconsigliata morale (a).

III. Posciachè con tal supposto andamento, assegnato

la vie et sur cette terre, théâtre de la vie, que pour y prendre leur subsistance et leur plaisir, chacun pour son compte seul, au même titre et sans autre fin. C'est précisément la condition des animaux. Parmi eux, point de lien, point d'action qui survive aux individus et s'étende à tous. Point d'appropriation permanente, point de transmission héréditaire, point d'ensemble ni de progrès dans la vie de l'espèce; rien que des individus qui paraissent et passent, prenant en passant leur part des biens de la terre et des plaisirs de la vie, dans la mesure de leur besoin et de leur force qui sont leur droit. Ainsi, pour assurer à tous les individus humains la répartition égale et incessamment mobile des biens et des plaisirs de la vie, la Démocratie sociale fait descendre les hommes aux rang des animaux; elle abolit le genre humain ».

« Elle abolit bien plus encore — C'est l'imperissable instinct de l'homme que Dieu préside à sa destinée et qu'elle ne s'accomplit pas tout entière en ce monde. Naturellement, universellement, au-dessus de lui et au delà de cette vie, l'homme voit Dieu et l'invoque, comme soutien dans le présent, comme espérance dans l'avenir. Pour les docteurs de la République sociale, Dieu est un pouvoir inconnu, imaginaire, sur qui les pouvoirs visibles et réels, les puissances de la terre, se déchargent de leur propre responsabilité dans la destinée des hommes. En reportant ainsi, vers un autre maître et une autre vie, les regards de ceux qui souffrent, ils les disposent à se résigner à leurs souffrances, et s'assurent à eux même le maintien de leurs usurpations. Dieu, c'est le mal, car c'est le nom qui fait que les hommes acceptent le mal. Pour bannir le mal de la terre, il faut bannir Dieu de l'esprit humain. Seuls alors en présence de leurs maîtres terrestres, et réduits à la vie terrestre, les hommes voudront absolument les jouissances de cette vie et la répartition égale de ces jouissances. Et, dès que ceux à qui elle manque les voudront réellement, ils les auront, car ils sont les plus forts ».

« Ainsi, Dieu et le genre humain disparaissent ensemble; et, à leur place, restent des animaux qu'on appelle encore des hommes, plus intelligents et plus puissants que les autres animaux, mais de même condition, de même destinée, et, comme eux, prenant en passant leur part des biens de la terre et des plaisirs de la vie, dans la mesure de leur besoin et de leur force qui font leur droit. Voilà la philosophie de la démocratie sociale, et par conséquent la base de sa politique. Voilà d'où elle émane et où elle conduit » (Op. cit. loc. cit.).

È questo uno dei principali punti della confutazione che fa il signor Guizot d'una teorica, che a ragione viene caratterizzata da lui stesso, come la più odiosa ed impossibile, come la più assurda e la più perversa chimera.

(a) Ve. all' uopo *Essai sur le Panthéisme dans les Sociétés modernes*, par H. Maret, 1841, pag. 63 e seg.

alla religione contro le attestazioni di tutte le istorie, si ebbe rifiutato il fatto di una vera religion primitiva, e perciò pure la divinità del Cristianesimo; una filosofia uscita dal sansimonismo, portando l'impronta dell' indefinito progressivo, presume dare una nuova spiegazione, ai Misteri della Cattolica Chiesa. I signori Leroux e Reydaud, che a capo di questa scuola presiedono, tengono perciò come i razionalisti, che i Misteri del Cristianesimo non siano altro che simboli e miti razionali, i quali debbono essere svolti e sostituiti da filosofici veri. Nella via dell' indefinito progresso, questa filosofia razionalista è quindi, giusta il profano discorrere dei cennati autori, l' unica ereditiera della santa religione di Cristo (a).

E qui senza internarci nell' oscuro labirinto delle molteplici assurde interpretazioni prestate ai dogmi di nostra augustissima Fede, alcune sole ne arrechiamo ad esempio delle tristi conseguenze che sgorgano dal panteismo sansimoniano. Tre termini, insegna il Leroux nella ultima Enciclopedia progressista, tre termini concorrono ovunque alla produzion della vita: l' universo corporeo, quello della intelligenza, e la loro relazione; o, che torna allo stesso, lo spirito, il corpo, e il riferimento mutuo che li congiunge (b). Questa che il Leroux nomina *teoria della vita*, è la voluta scoperta, colla quale crede egli aver dato schiarimento alla indiana Trimurti, non che alla Trinità del Cristianesimo, alla Incarnazione ed alla stessa Eucaristia: presunzione di cui non è al certo alcun'altra, non pure più mendace ma empia e stoltissima. E passando dai detti dogmi a quello della creazione, ci viene incontro Reynaud il quale in essa non scorge che un immaginabile mito. Sendochè, dichiaratosi egli per la eternità ed infinità del mondo, nega in tutto la creazione dal nulla, e di simil punto insegnato da Dio ai primi nostri padri, ritenuto dalla tradizione, confermato dalla Chiesa, e riconosciuto pure da ogni sana filosofia, ne forma un simbolo, che in verità non esprime se non la necessaria apparizione dell' infinito nell' universo (c).

IV. Tai panteistici dettati, che una scuola filosofica

(a) *Des Mystère du Christianisme*, Révue Encyclopedique, num. de Janvier, Mars 1835.

(b) *Encycloped. Nouvelle*, art. Conscience.

(c) *Encycloped. Nouvelle*, art. Ciel.

surtta in grembo al sansimonismo, pretende porre in luogo delle verità di nostra diva Religione; non che l'aperta protestazione di Saint-Simon, che il progresso religioso richiesto dall'attuale società stia nel passaggio dal monoteismo al panteismo; abbastanza dichiarano, come nella dottrina sansimoniana: siasi tutto trasfuso il principio dei razionalisti, che Dio si riveli sotto le sembianze dell'universo corporeo ed intellettuale, e che unica in tutto e divina sia la reale entità delle cose. Di tal fatta adunque è la comun sorgente da cui, con intento pressochè unico, il razionalismo speculativo primamente desume una religione, nella quale la ragione impersonale toglie per sè il valore di Dio, ed il culto a Lui sòlo dovuto; mentrechè il sansimonismo ne inferisce apertamente una religion sociale, da cui deificata viene l'umanità.

Qual ch'ella sia però una cotai discrepanza, salva sempre rimane sotto amendue delle forme, la stessa teoria spinozistica dell'unica sostanza divina, in cui si confonde ed annulla ogni peculiare esistenza finita. Il perchè a snervare dal fondamento l'uniforme sostegno delle due pretese religioni cennate, vorrebbsi qui anticipatamente inchiedere, se poi l'universo esterno sia veramente un fenomeno, se la coscienza non discovra in noi un reale e personale subbietto pensante, se la ragione sia ontologicamente necessaria, immutabile ed infinita, e se Dio che è uno, immenso, eterno ed assoluto, possa rivestire le contrarie forme del multiplice, del limitato e del transitorio. Ma come incoucssi sono, per quel che meglio nella seguente Memoria vedremo, gl'insegnamenti che ci fornisce su detti punti una filosofia fedele ai veri principi, salda sui dati di fatto, canta nelle induzioni, e severa nei ragionamenti; così con repugnare alla certezza che accompagna il nostro essere umano, e con rifiutare ogni stabile ed inconcusso principio, la traviata tendenza di una sedicente filosofia, ha raggiunto l'ultimo segno dell'errore, il panteismo: facendo capo da esso, per mandare innanzi l'opera sovversiva di una pretesa riforma religiosa non che sociale. Onde sì grandi deliri, in menti che vantano altronde lunghi studi e profondità nella scienza? « Gli spiriti e i cuori (rispondo colle parole dell'illustre contraddittore del panteismo moderno) sono vnoti di Dio, il vero Dio manca per essi. E chi mai ha osato

venire in suo luogo? L'uomo; l'uomo che vuol essere a sè stesso bastevole, che non cerca la sua legge che in sè. Non è questa tutta la scienza del secolo; non è questa la bestemmia dello filosofie che da cinquant'anni invadono Europa? La Verità incarnata nel conversare cogli uomini lasciò loro detto, che: « La vera vita è di conoscere Dio ed il Cristo inviato da Lui » (a); ma gli spiriti disviati del secolo cessano dal vivere, perocchè disconosciuto hanno e Dio e Gesù Cristo » (b). Possa l'increata Sapienza rivocare ai suoi retti consigli le menti allontanate dal vero, e spandere un raggio di sua luce nelle tenebre degli umani errori! Che se alcuno, mosso dai gravi danni che le due cennate religioni ai dì nostri producono, si levasse a loro deciso avversario, per la difesa della Fede dei padri nostri; gloriosa la Chiesa di nuovi trionfi, troverebbe al certo tra suoi recenti disastri, il conforto di non veder menomato, in questo stesso secolo, quello spirito che altra volta diede alla luterana riforma il più temuto oppugnatore, nella persona dell'immortale Vescovo di Meaux.

(a) *Joann. Cap. XV.*

(b) *Essai sur le Panthéisme etc. par. H. Muret, Préface, pag. IX.*

DISSERTAZIONE II.*

Dei veri principi della religion naturale, in confutazione delle sopraccennate teoriche.

Per quanto il vero ha di proprio una semplice e naturale chiarezza, che alle menti risalta non sì tosto il ravvisano; per quanto il suo splendore più che lo contempli, più si avvisa e si diffonde, riverberando quindi in ogni detto di chiunque si faccia a renderne altri partecipe; per tanto ciò che falso è, o che racchiude alcuna parte di errore, poichè di qualsivoglia evidenza va sfornito, non può presentare altro che dubbiezze ed oscurità, più dense ed intricate a misura che in esse più ti addentri; e del tutto incapaci ad essere superate da senno, per qualunque sforzo di mente o artificio di parole.

Tali caratteristiche fanno che possa bastevolmente il vero dal falso discernersi, anche per lo loro esterno indizio, e come per le divise sotto le quali si offrono. Ma poichè importa ai promulgatori dell' errore il simulare le apparenze della verità, senza di che vana tornerebbe ogni loro opera; sapendo così che vi ha dei veri per la loro universalità sublimi, e per la loro sublimità difficili alla intelligenza dei più; perciò a tutt' uomo si studiano essi di formarsi e tai termini e tai formole e tale un fraseggio, che a fatica puoi coglierne il pensiero; e quando ne l' hai carpito, indeciso ancor resti se la difficoltà durata dipenda dalla sublimità del vero o dalle intricatezze del falso: quando pur da stolta preoccupazione non fossi tratto a creder piuttosto, che in mezzo a quello specioso apparato stia racchiusa una grandiosità di concetti, anzi che una raccolta vana, e puerile spesso, di fallacie e di sofismi.

Ma se ai parteggiani del mendacio (l' opera dei quali è pur non piccol mezzo ad accrescer lustro sovente al trionfo delle sane ed inconcusse dottrine), se ai parteggiani del mendacio compete il finger sicuro ed alto portamento, e il celarsi ognora sotto le sembianze del vero; la difesa di questo e l' oppugnazione di ogni contraria assertiva, esige primaria-

mente che le subdoli arti dell' errore vengano smascherate e distrutte, con mostrare il meschino raggiro che nascondesi sotto l' incantesimo dei vocaboli, e l' assurdità reale che il più delle volte risiede nel fondo di un' apparente sublimità.

Gli errori, comechè ad ogni tratto abbattuti e vinti, hanno non pertanto camminato sempre a lato delle più salde verità, or come l' ombra che accompagna il corpo che muovesi, or come il vioto che segue il carro del trionfatore. Gli errori sono giunti e debbono anche seguire il corso dei nostri tempi: e chi non lo vede? Nè però deve apportar maraviglia, o che essi vi siano, poichè veenero già preannunziati (a), o che inducano molti in inganno, poichè è loro ufficio il mettere a pruova la vera fede (b). Ma egli è uopo pur troppo, che essi siano combattuti e fugati; dovendo a ciò rivolgere i suoi sforzi chiunque sia del vero amatore, e senta l' urgenza di troncargli sul nascere il corso alle cattive conseguenze della fallacia.

Noi, comechè inferiori per fermo all' altezza del proposito ed al desiderio di eguagliarlo, pure non abbiám mancato della buona e decisa volontà di mettere spesso a profitto le forze quali che fossero (e certo son tenuissime) del proprio intelletto, per concorrere al mantenimento di quei sani, irrefragabili e fondamentali dogmi, che interessano strettamente l' umanità e nella presente e nella futura sua destinazione. E per ultimo, nella precedente Memoria abbiám volto lo studio ad esporre in breve sì, ma senza tergiversazioni ed ambagi, le pretensioni religiose degli alemani razionalisti, non che dei sanzioniani francesi; fa-

(a) *Multi pseudoprophetae surgent et seducunt multos . . . Ecce praedixi vobis (Matth. Cap. XXIV). Notite ergo effici participes eorum (Ep. B. Pauli ad Ephes. Cap. V).*

(b) Con quanta opportunità non potremmo ripetere col gran Tertulliano: *Conditio praesentium temporum, etiam hanc admonitionem provocat nostram, non oportere nos mirari super haereseas istas; sive quia sunt, futuras enim praenuntiabantur; sive quia fidem quorundam subvertunt, ad hoc enim sunt ut fides, habendo tentationem, aberet etiam probationem!* (*De Praeseritionibus adversus Haereticos*, Cap. I). E a tal uopo si avverta, che i sacri interpreti riferiscono le predizioni degli errori che sedurranno gl' incauti, non solo al tempo della rovina di Gerusalemme, ma ancora a tutto quel lungo intervallo che precede la seconda venuta di Gesù Cristo, e la liue del mondo.

cendo vedere , come essi partano tutti dal principio del panteismo , e ne deducano a loro modo le più contorte spiegazioni delle verità conservate da secoli nel seno della Cattolica fede. Vi ha dei sistemi (e son del loro numero quelli dei quali abbiám fatto parola) , che possono dirsi in buona parte confutati , quando , sottratti alla speciosa involtura dei vocaboli , vennero formulati a rigore , e nella loro nudità presentati. Tuttavia , senza chiamarci paghi di tanto , a riguardo delle due religioni cennate , a noi conviene anche eseguire di più. Le confuteremo adunque dapprima , sì nel principio panteistico da cui partono , come nelle illazioni che ne desumono ; e poi stabiliremo le sode basi sulle quali riposa quella che può chiamarsi vera religion naturale. Queste sono le due parti nelle quali è divisa questa seconda Memoria. Rimettiamo ad una terza ed ultima Dissertazione il tener poi discorso , e della possibilità , e della necessità , e dei caratteri della Rivelazione.

P A R T E I.ª

I. Poichè l' intento , anzi l' indole stessa di ogni sistema panteistico , porta il cangiamento totale di quanto trovasi racchiuso sotto il nome di filosofia , presa così nell' aspetto ontologico , che nell' ideologico ; ei non deve sorprendere , se tutte le parti di detta scienza forniscano un qualche decisivo argomento , anzi concorrano insieme a respingere ed oppugnare le minacciose pretensioni del panteismo. Noi non intendiamo in questa breve Memoria richiamar di proposito fatti , che già per noi formarono oggetto di non lievi indagini : le quali or non potremmo ripetere , senza oltrepassar di gran lunga i convenevoli limiti , e senza offendere l' idoneità dei lettori. Pur se si volesse in poco riassumere quanto di più opportuno e rilevante può esservi in rapporto al presente nostro proposito ; potremmo rapidamente sottoporre alla considerazion di chi medita , una generica idea dell' ordine architettonico dell' universo : prodigioso ordine , nel quale un numero sterminato di sostanze individuali e mutabili , ammirasi classificato e disposto in diversi piani di esseri , che gli uni agli altri sovrastano , e formano gli anelli molteplici della immensa catena , che l' immaginosa gentilità finse pender sospesa dal

collo stesso del suo falso Giove. Così di dette sostanze altre son brute, come quelle che entrano nella composizione dei corpi; altre sensitive, proprie degli animali; altre fornite, in fuori della virtù sensitiva, anche della forza intellettuale, come le anime umane; ed altre in fine, ve n'ha, manifestateci e dalla tradizione e dalla rivelazione, (non senza trovar fondamento nella ragione medesima), le quali vanno dotate di sole intellettive potenze, siccome sono gli spiriti puri. La scienza del mondo corporeo e quella del mondo spirituale, la cosmologia dico e la pneumatologia, hanno per loro incumbenza l'occuparsi della cenata gradazione di esseri. Noi su due punti vogliam rivolta ancora per poco la riflessione di chi legge. Il primo è, che dette sostanze son tutte reali principi energici e produttivi di azioni non che diverse, ma repugnanti spesso ed opposte: per la qual cosa sono esse tutte distinte fra loro, circoscritte e determinate da peculiari attributi, mutabili e limitate nella loro natura. L'altro punto è, che essendo le medesime individuali sostanze, non pur distinte, quanto ancor di opposta natura, sono tutte in sè stesse mutabili, contingenti e finite. Intanto ogni cosa che è contingente mutabile e limitata, ha dovuto avere principio: laonde ha natura di effetto, e come tale deve alla fine dipendere da una primitiva cagione, indipendente, assoluta ed eterna. Questo obbliga a dire, che al di sopra dell'immenso numero delle sostanze tutte dalle quali l'universo intero risulta, risieda un supremo essere che tutto spieghi e domini tutto, col triplice atto della creazione, della conservazione, e di quel moltiforme ineshausto concorso, tanto generale quanto speciale, in che sta riposta la provvidenza di Dio. Poichè tali cose sono state abbondevolmente discusse nelle mie opere di filosofia razionale, io mi astengo dal ritornar di vantaggio su quelle pruove che ciascuno, volendolo, potrà consultare nei loro propri luoghi.

II. Frattanto, che cosa presume egli il panteismo? Questo sistema (simile alla gran piramide di Bacone, che ha il vertice nel cielo ma il vuoto sotto la base), nell'atto stesso in cui rifiuta la testimonianza della coscienza e dei sensi, disbrigasi di un tratto delle sostanze tutte che compongono l'universo; rinnegando e l'attività e la mutabilità e la limitazione degli esseri finiti, e la subordinazio-

ne e la dipendenza loro da Dio. Questo sistema ripugna perciò direttamente coi fatti più positivi e reali, che si ritrovano e nell'uomo ed al di fuori dell'uomo. È tale il primo torto del panteismo.

Ma egli ne ha un altro che, a propriamente dire, è una conseguenza del primo. Io l'espongo colle parole del signor Francesco Riaux, il quale in unione dei signori Marel e Martin (a), eleva in Francia una forte opposizione al progresso del panteismo moderno. « I fatti non racchiudono già l'intera scienza, ma essi ne sono il legittimo punto di partenza, il fondamento necessario. Tosto che si rigettano i fatti, non rimangono che le nozioni astratte e generali per servir di base alla scienza. Allora l'ufficio di dette nozioni divien tutt'altro di quel ch'ei deve essere. Esse non sono più quel legame che riunisce tutte le idee particolari in un sol gruppo di cui presentano il segno, e che elevano all'altezza d'una teorica: esse formano di per sé sole tutta la scienza. Ora a tal punto è stato condotto il panteismo. Esso conchiude l'intera sua argomentazione sull'essere, con dire che l'unità assoluta esiste sola, e che essa è identica al pensiero dell'essere. Ma questa nozione d'un ente unico ed assoluto, il quale esclude ogni altra esistenza, che cosa è mai se non una grande astrazione? In qual modo il panteismo l'ha potuto ottenere, se non con eliminare immediatamente da tutti gli oggetti che noi possiamo conoscere, la nozione delle qualità particolari che costituiscono le differenze e l'individualità di ciascuno di essi? Rimovete successivamente da un soggetto complesso tutte le sue qualità, ei gli resterà tuttavia l'esistenza che voi non potrete togliere al soggetto medesimo. Ma detta nozione di esistenza, che è la più generale di quante noi possiamo formarcene, non sarà mica la nozione del subbietto complesso e reale; sarà una mera astrazione, la quale è appena un'ombra di quell'essere reale da cui è stata desunta ».

« Che cosa è in effetti un'astrazione, se non una rappresentazione incompleta? In un obbietto reale, di mezzo ad un complesso di qualità, voi ne eleggete una sola,

(a) È noto quest'ultimo pel suo dotto commento sul *Timeo* di Platone.

per considerarla a parte, con trascurare le altre qualità dell'obbietto medesimo. Ma una tal qualità, per quanto essenziale si fosse, non equivale punto all'intero obbietto. L'astrazione è dunque vera in quanto rappresenta una qualità sola: è falsa radicalmente in quanto raffigura alcun che di reale. Ora poi, a quale scopo mira egli ogni sistema filosofico? Alla spiegazione della realtà. Sicchè di questa intende il panteismo parlare; di questa cerca determinar gli attributi e i caratteri. Ma per qual via fa prova di conseguir questo fine? Per la sola astrazione, per le idee generali, spoglie di qualsisia nozione concreta. Ei prende l'astrazione per strumento e per base, e vuol per tal guisa ottenere l'essere reale, che è quanto dire il contrario dell'astrazione. Ciò che dunque si scovre nel fondo del panteismo, è la pretesa equazione dell'essere reale, colla nozione generica ed astratta dell'essere: equazione evidentemente ipotetica, e non mai capace ad essere ammessa. La dialettica panteistica, che suppone l'identità dei due contrari, dell'astratto e del concreto, pone termine necessariamente nella più classica impossibilità *a* (*a*).

III. Si è disputato da alcuni circa l'origine del panteismo. Noi abbiamo rimarcato altrove le svariate forme di tal sistema, in vista delle quali scorgesi facilmente come il panteismo sia derivato da diverse cagioni. L'analisi di così fatte cagioni ci andrà a suggerire i più validi argomenti, per distruggere le molteplici ipotesi del sistema in parola.

Dio, il mondo delle intelligenze, e l'universo corporeo, racchiudono tutto ciò che vi ha di reale nel dominio del finito e dell'infinito. Intanto alcuni hanno ammesso solo l'universo corporeo, negando il mondo delle intelligenze e Dio; altri hanno riconosciuto il solo mondo ideale negando Dio e l'universo corporeo; altri concentrati nel solo Dio, hanno escluso l'universo corporeo e lo spirituale.

(*a*) *Essai sur Parménide d'Elée*, Part. IV, § II. E si badi, che ad onta nel riferito passo l'autore avesse inteso scagliarsi contro il solo sistema panteistico di Parmenide da Elea, pure la sua prova poteva benissimo esser rivolta, siccome abbiain praticato, avverso il panteismo in genere, massime se si pon mente allo stato in cui questo si rattrova oggidì, al seguito, quasi direi, dell'idealismo trascendentale, e reso identico coll'alemanno assolutismo.

Nel fondo di questa ipotesi ravvisa ognuno l'uniforme pretesione del panteismo: poichè a parlar genericamente, ogni sistema che annullando la triplice realtà dell' uomo, del mondo visibile e di Dio, non ne lascia che una sola, dando ad essa a suo modo i caratteri della necessità e della indipendenza, toglie nome di panteismo. Noi deducemmo altra volta da ciò, come il panteismo debba essere o materiale o spirituale o assolutista necessariamente; non potendo rivestire altre forme in fuori di queste.

Panteismo materiale è quello, che non riconoscendo se non materia e moto, insegna che Dio sia la materia eterna agitata da un eterno moto. Tale fra gli altri fu il panteismo degli antichi Stoici, i quali dicevano che il gran tutto dell' universo sia Dio, di cui la materia visibile costituisce il corpo, ed un fuoco vitale ne è l' anima. Noi ci rimanghiamo qui dall'osservare, come la materia fosse stata in detta dottrina una derivazione di questo stesso fuoco animatore. Converrebbe a tal uopo distinguere il *fuoco artista* sempre vivente, l'eterno principio igneo degli Stoici, il quale costituiva la *natura genitrice* di tutte le cose; dal mondo prodotto, il quale cominciò (come si esprime il Bayle al proposito della dottrina di Eraclito da Efeso), allorchè di detto fuoco condensato si formò una massa, che per diversi gradi di rarefazione e di condensazione produsse gli elementi ed il resto delle cose (a). Si fatta distinzione trovasi fra gli altri significata da Seneca, il quale stoicamente favellando di Dio, dice: « Vuoi tu chiamarlo *natura*? Non mal ti apponi: imperocchè egli è ciò da cui tutte le cose son nate, e per forza di cui noi viviamo. Vuoi dirlo *mondo*? Non ti inganni tu già: poichè egli è tutto quello che vedi, che investe tutte le sue parti, e sostienesi per propria virtù » (b).

(a) Ve. *Oeuvres diverses*, Vol. III, §. CV.

(b) *Naturalium Quaestior. Lib. II, Cap. XLV.* Noi qui non intendiamo stabilire le origini storiche dei sistemi dei quali facciamo parola: ma per fermo il panteismo materiale ascende a tempi anteriori di molto alla setta stoica. Nell'Oriente, esso non si restrinse in alcune scuole soltanto: le credenze religiose, le istituzioni sociali, i costumi, le arti, le scienze, lo presupponevano come un fondamento comune; onde il panteismo soprattutto sotto la forma materiale, compenetrava quasi per intero la civiltà di tutte le nazioni orientali, ove ne eccettui il solo popolo Ebreo. Che anzi, volendosi estendere di più una tale proposizione, non si uscirebbe dal vero: con sostenersi,

Ma le due forme sotto le quali si è riprodotto il panteismo in questo secolo, sono a preferenza la spirituale e l'assolutista. E dico che il panteismo si è *riprodotto* ai tempi nostri con tali divise, poichè già l'India e la Grecia furon colpiti dal metafisico apparato che tal sistema rivestì, nei libri dei Veda, nel Buddismo e nella scuola di Elea. Chiamo adunque panteismo spirituale quello, che non altro ammettendo in fuori dell'esistenza dell'*io*, dà a questo gli attributi della indipendenza e della necessità, propri della natura divina; e riserbo il titolo di panteismo assolutista a quell'altro, che distruggendo l'esistenza sostanziale degli oggetti del mondo visibile, non che la personale sostanzialità dello spirito umano; mantiene, che sono questi dei meri fenomeni, e che ogni realtà sta solo in un ente unico, assoluto, immutabile in sè ed eterno, il quale si produce sotto le vuote apparenze di un mondo interiore ed estrinseco, spirituale e corporeo. E sono queste le due forme che il panteismo ha rivestito non ha guari, nei sistemi sovente ceccati di Fichte e di Schelling.

che sperduta l'idea rivelata e tradizionale della creazione dal nulla, e di un Dio purissimo, creatore di tutte le cose; fu il panteismo, massimo materiale, quello che gittò e diffuse nelle società antiche il cattivo germe del politeismo, il quale fatto gigante ingombrar dovea di nuova caligine tutta la terra, fino a che non fosse echeggiato su questa il secondo *fiat* della redenzione. Non puossi in miglior guisa, a mio credere, nè con più logica e verisimiglianza maggiore di fatti, spiegare l'origine e la diffusione del politeismo, che presupponendo sperduta dalla mente degli uomini la distinzione infinita fra il creatore e le creature, confusi anzi questi termini fra loro, per modo che fossero suonato lo stesso *Dio e natura*: errore nel qual tu scorgi a prima vista l'aspetto del material panteismo. Da ciò di fatti dovea derivare, che è divina ogni cosa che nell'universo esiste ed agisce: sicchè essendo vari i principi operatori e le forze dell'universo istesso, dovea questo sembrar quasi popolato da un immenso numero di divinità. Tale fu l'origine di quei numi, ai quali il cieco gentilesimo piegossi a tributare il suo culto superstizioso. Ed al proposito di simile origine l'autor dei *Saggi Politici* scrive: « Essendo la religione di quegli antichi popoli il panteismo, gli antichi Dei Titani, cioè i figli del cielo e della terra, erano le naturali forze e potenze motrici della terra e dei celesti corpi. Le secondarie potenze, agitatrici dell'aria, dell'acqua e del fuoco, erano i nuovi Dei, Giove, Nettuno e Vulcano » (*Saggio I*, Cap. XXXI). Con dolore debbo trattener me stesso dal più inoltrarmi in una tesi, a dimostrar la quale cospirano sì strettamente e la filosofia e l'erudizione, rischiando insieme uno dei più ardui punti della Filosofia della Storia.

Tale analisi sulle forme varie del panteismo ci mena a scorgere con piena evidenza, qualmente le vere cause che hanno prodotto in diversi tempi l'apparizione di sì fatto sistema, non hanno potuto essere altre che tre: il materialismo, dico, l'idealismo, e l'assolutismo. A cagion che, il materialismo non altro ammettendo se non materia e moto, ha fatto dire che il mondo materiale è Dio; l'idealismo non altro riconoscendo in fuori dell'*io*, ha dato origine a sostenere che l'*io* è Dio; nell'atto che l'assolutismo, ritenendo il mondo visibile e l'*io* quei fenomeni prodotti dall'ente assoluto, è stato causa perchè un'altra specie di panteismo avesse insegnato, che Dio è il mondo e l'*io* (a).

IV. Volendo ora far breve disamina di queste varie forme di panteismo, cominceremo da quella che veste le divise del materialismo. È falso un tal sistema primamente dal lato in cui nega l'esistenza di ogni essere semplice e spirituale: nè qui staremo a ripetere tutte quelle ragioni, per le quali il materialismo è stato a suo luogo confutato sotto un simile aspetto. Ma poichè il panteismo materiale rinnega eziandio la realtà di un ente supremo, infinitamente distinto dall'universo visibile, eterno, immutabile, semplice e puro, creatore e conservatore delle cose tutte; non può così il sistema medesimo esser meglio combattuto, che rivolgendo contro di esso quegli argomenti, i quali han servito già a dimostrare, come oltre dell'universo finito, bisogni riconoscere la realtà di una sua prima ed assoluta cagione. Di vero, sta fermo per l'argomento ontologico, che la natura sostanziale dell'universo, perchè mutabile e limitata è un effetto, ed essendo un effetto suppone una primitiva causa creatrice di esso. Per l'argomento cosmologico poi si è visto, come l'ordine dell'universo, non potendo riceve-

(a) Stante poi che dal materialismo, non che dall'idealismo puro e dall'assolutismo, vien rifiutata, anzi resa impossibile l'azione creatrice, nel suo vero significato; così si scorge, che le predette tre forme di panteismo hanno in comune l'escludere la creazione nel senso cattolico. Questa generica nota di ogni sistema panteistico, ci può condurre ad asserire, che, una volta negata o sperduta l'idea dell'atto creatore, presto o tardi a rigor di logica decisi porre termine in alcuna delle mentovate forme di panteismo, a seconda che si ammette come increato o il solo universo corporeo, o il solo pensiero umano, o una supposta sostanza che giace identica in mezzo al doppio fenomeno di un mondo intellettuale e di una natura visibile.

re spiegazione in forza del cieco caso, richiami eziandio ad ammettere una intelligenza ideatrice di esso e creatrice dell' ideale. Il panteismo materiale intanto rinnega questa prima cagione, creatrice ed ordinatrice di tutte le cose. Un tal panteismo adunque rimane distrutto da quelle stesse prove, che hanno mostrata già la natura contingente dell' universo, e la sua dipendenza da Dio.

Dicasi lo stesso del panteismo spirituale. Ed in prima io avverto, che posta l' esistenza di un mondo corporeo, cade il detto sistema, per quella parte che insegna, essere l' *io* quello che oppone a sè stesso la visione della natura corporea, siccome si è supposto da Fichte. Se poi non è l' *io* quello che produce il fantasma della natura visibile, devesi già confessare che l' *io* sia limitato dal *non io*, sottoposto all' azione di questo, passivo quindi, modificato in diverse maniere e mutabile. La coscienza ci costringe a riconoscere questi fatti nella natura dell' essere proprio, risguardato nella sua vita sensitiva. Che poi diremo della intellettuale? L' intelligenza non può apprendere alcuna cosa, senza gli atti giudicativi e deduttivi. Or questi sono per loro natura variabili e differenti fra loro, non sempre valevoli a scorgere il vero, spessissimo declinanti nel falso: suppongono in oltre dei termini e degli elementi molteplici, ed arguiscono quindi una limitazione e mutabilità nell' intelletto dell' uomo: onde, in breve, la variabilità e la limitazione sono le condizioni anch' esse dalla vita intellettuale dell' *io*. Frattanto, tutto ciò che è limitato e mutabile è un effetto, ed ogni effetto suppone una causa atta a produrlo. Lo spirito umano adunque conduce a riconoscere una primitiva ed intelligente cagione che lo ha creato, ed il panteismo spirituale rimane per questi stessi argomenti distrutto.

Dopo tai cose parmi evidente, che confutato il panteismo materialista e spirituale, si manifesti per conseguenza assurdo puranche il panteismo assolutista. In questo sistema Dio è la sostanza unica dell' universo intellettuale e sensibile, l' essere di cui l' *io* e la natura sono fenomeniche produzioni. Cotesto sistema è falso in primo luogo, perchè distrugge la reale sostanzialità delle cose finite. Inoltre è falso perchè rifiuta di ammettere una prima cagione sostanzialmente distinta e dall' universo e dall' *io*. Ma in fine, qualora Dio fosse la sostanza unica dell' universo visibile

e della intelligenza dell'uomo (ammessa sempre la realtà dell' uno e dell' altra), questi due patenti assurdi ne sorgerebbero. Dio sarebbe in primo luogo sostanza semplice e composta, estesa e pensante nell'atto stesso, lo che ripugna ed in sè, e in riguardo alla natura di Dio che è semplicissima. Ma in secondo, Dio sarebbe causa ed effetto insieme, condizionale ed assoluto, infinito e finito. A cagion che, supposto che Dio fosse la sostanza comune del mondo corporeo e dello spirito umano, dovrebbero a Lui convenire tutti gli attributi che a questi esseri convengono. Laonde Dio che è causa prima, incondizionale, eterno ed immutabile, dovrebbe essere insieme un effetto, mutabile, limitato e contingente: lo che pure evidentemente ripugna.

In vista di sì fatte ragioni, niuno vorrà esitare ad escludere come contraddittorie, tutte le tre menzionate forme di panteismo.

V. Si dirà, che tutte le cose debbono essere contenute in Dio, poichè nulla può mancare all' ente assoluto. In vano i seguaci del panteismo si sforzeranno a dedurre da ciò, che non vi ha cosa che possa esistere in fuori di Dio, e che l'universo intellettuale e corporeo non ponno essere che attributi o fenomeni dell' istessa natura divina.

All' assoluto, a nostro modo limitato di intendere, non può mancare alcuna perfezione assoluta: tale proposizione è identica; e in questo senso nulla di più evidente del dire, che in Dio tutto contiensi. Ma sarebbe assurda pretensione il volere, che in Dio si racchiudano perciò sostanzialmente gli stessi esseri finiti, coi loro finiti attributi. La più vivida luce, anzichè acquistare per l'intromission delle tenebre, perde in vece per queste tutto il suo splendore: come l'infinito potrebbe ricevere nel suo seno il finito, senza cessar dall' essere e purissimo ed eterno ed immutabile?

Tuttavolta la metafisica insegna, che anche l'universo limitato e transitorio devesi contenere in Dio, come l'opera nella mente del suo autore, cioè *idealmente*, come l'effetto nelle forze della sua causa, cioè *potenzialmente*, come, in breve, le perfezioni finite possono ritrovarsi nell'assoluto, cioè spoglie da ogni imperfezione, e, come diceva la scuola, *eminentemente*. In questo modo per certo, l'universo che esiste nel tempo doveasi contenere in Dio,

che ne è il supremo artefice, sin dalla eternità: onde potremmo ripetere la nobile esclamazione di un filosofo cristiano del quinto secolo, che nell'implorare da Dio il favor dei suoi lumi, a Lui si volge dicendo:

. . . . Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherrimus ipse,
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes (a).

Dalle dette cose rimane quindi per affatto esclusa la supposizione, che le creature potessero trovarsi in Dio, secondo il loro essere obbiettivo e formale: ipotesi, che identificando Dio col pensiero umano e coll'universo visibile, confonderebbe l'emanazione colla creazione, senza evitare alcuna delle conseguenze del panteismo. Laonde dal principio, che non siavi perfezione la quale manchi all'ente assoluto, non segue punto ciò che i panteisti vorrebbero: trovarsi cioè le creature racchiuse in Dio *formalmente*, ovvero secondo l'essere loro sostanziale.

L'addotta distinzione, rivolta a determinare il vero modo in cui le creature contengonsi nel creatore, non lascia dubbiezza nè oscurità. « Le nostre scuole, scrive giustamente un patrio filosofo, dicono con esattezza, che nell'emanazione le cose emanate si contengono formalmente nel principio da cui emanano; laddove nella creazione le cose create si contengono eminentemente nel principio creatore » (b). Ma fa maraviglia, che il medesimo pensatore illustre porti opinione nel corso dell'opera stessa, che la semplice inchiesta « come le creature son contenute in Dio », racchiuda una *contraddizione evidente*, ed offra *occasione al panteismo* (c). Questo parere non può andare esente

(a) Boezio, *De Consolatione Philosophiae*, Lib. III, metr. IX.

(b) Galluppi, *Archeologia Filosofica*, Lib. I, Cap. I, §. 6.

(c) Ecco le sue parole: « Non può negarsi, che il linguaggio di alcuni scolastici potrebbe dar l'occasione al panteismo: si è domandato: come le creature son esse contenute in Dio? Coloro fra i Cristiani, che hanno posto questo problema, hanno evidentemente insegnato che solo Dio è eterno; e che le creature non sono eterne, ma hanno cominciato ad essere; ciò supposto il problema posto è impossibile; e contiene una contraddizione evidente: esto significa; come le creature che non sono esistenti nella eternità son esse esistenti

da talune osservazioni in contrario. E in compruova di ciò: Evvi contraddizione io dimando, nel ricercare come un quadro, o un edificio sia contenuto nella mente dell'artista che lo ha prodotto? Non sarebbe impossibile, in vece, la formazione e dell'edificio e del quadro, quante volte l'autore di essi non ne contenesse l'idea, o quando non avesse il potere e i mezzi di effettuarli? E se l'esecuzione del quadro difettosa è, verbigratzia, per cattivi colori, e l'edificio pecca per fragili materiali; vi sarà ripugnanza nell'asserire, che essi esistevano scevri da tali imperfezioni, nella idea archetipa del loro autore?

In qual modo poi la detta inchiesta, « come le creature son contenute in Dio », avrebbe dato occasione al panteismo? Se una simile proposizione enuncia una verità da ricercare, mal si potrà ripetere da essa un errore fu-

nell' eternità? Ed in effetto domandare, *come le creature sono contenute in Dio* è lo stesso che domandare, *come le creature sono esistenti in Dio?* poichè nell' ordine logico è prima *essere*, che *esser contenuto*; nè si può esser contenuto in alcuna cosa, senza esser esistente; supporre dunque, che le creature sieno contenute in Dio, si è supporre che esse sono esistenti in Dio. Ma Dio è eterno; se dunque le creature sono contenute in Dio esse sono esistenti nell' eternità. Quando dunque si cerca risolvere questa quistione: *come le creature sono contenute in Dio?* si cerca, come un impossibile: intrinseco esiste esso? . . . Da ciò segue, che la creazione consiste nel far sortire le creature dal seno di Dio, nel fare che le creature esistenti in Dio sieno esistenti fuori di Dio. La creazione è dunque una vera *emanazione*; ed alcuni scolastici sottilissimi hanno insegnato chiaramente l'emanazione ».

La riferita opinione apparisce altresì, per tacer del resto, da questo altro passo in cui il nostro autore così riassume il suo dire. « I risultamenti di questa discussione sono. 1. la proposizione: *le creature sono contenute in Dio* è equivoca: coloro che vogliono evitare il senso panteistico fanno uso di una distinzione dicendo: *le creature sono contenute in Dio non formalmente; ma eminentemente*: 2. La distinzione de' due modi nei quali si dice, che son contenute in Dio le creature non evita ancora il senso panteistico; poichè i difensori del panteismo emanativo possono eziandio ammetterla: 3. La stessa proposizione per essere intesa nel senso ortodosso dee esser presa in un senso metaforico: 4. La proposizione presa nel senso proprio, ed ammettendo la creazione cristiana presenta una contraddizione: poichè analizzata dice: *dove esistevano le creature prima di esistere?* (Galluppi, *Archeologia Filosofica*, Lib. I, Cap. VII, §. 110). Contro varie assertive che si incontrano in questi passi, son rivolte quelle sommarie avvertenze che, senza ripeterle, potrà leggere ciascuno qui sopra.

nesso, che non dipende se non da falsi principi, o da un cattivo modo di ragionare, proprio del depravato talento di alcuni propagatori di sistemi, decisi avversari di qualsivisia verità. Se dallo stesso citato autore si insegna, che « nella emanazione le cose emanate si contengono formalmente nel principio da cui emanano, laddove nella creazione le cose create si contengono eminentemente nel principio creatore »; non bastava una distinzione sì fatta, per troncare il corso, anzi rimuovere la possibilità di qualsivoglia dottrina panteistica? Per fine, con proporre la mentovata ricerca, non si è preteso dalla scuola spiegare il *come* della creazione, che è inesplicabile, ma solo la *possibilità* della stessa, con rivendicare nel medesimo tempo l'infinità di Dio, da ogni opposizione che le si potea muovere contro. La creazione, si è detto, era possibile, perchè Dio ne avea la forza e il disegno. L'esistenza in oltre delle creature non limita l'assoluta realtà di Dio, perchè questi possiede eminentemente quelle perfezioni stesse, delle quali le creature ne hanno appena una immagine, adatta e proporzionata al ristretto loro essere. Tale era il duplice intento della quistione in parola. Che ove per poco il chiaro autore vi avesse badato, non avrebbe fra le altre cose scritto il seguente passo, che io lasciar voglio alla giusta considerazione dei lettori. « Dio (così egli) è una realtà infinita semplicissima; ed è la causa creatrice di tutte le realtà finite delle creature: la ragione umana doveva arrestarsi qui; ma si è cercato comprendere il *come* della creazione: si è detto, *che tutte le perfezioni finite delle creature sono contenute in Dio*. Ciò ha prodotto delle ardue quistioni, ed è stato ancora l'occasione del panteismo: nelle creature, si è detto, si trova l'estensione figurata e limitata, vi è dunque in Dio una estensione infinita, e questa è ciò che appellasi l'*Immenità divina*. Ma se la cosa è così, Dio è non solamente una sostanza intelligente; ma ezian- dio una sostanza estesa; or tale è la dottrina di Spinoza; ed il filosofo difensore del domma cattolico della creazione, vede oggi con dolore tante apologie di Spinoza, che ripongono questo giudeo apostata nel numero de' santi » (a). Ma perchè, di grazia, volere attribuire ad una quistione

(a) *Arch. Filos.* Lib. I, Cap. VII, §. 110.

si semplice (quale è quella che riguarda il modo in cui le perfezioni delle cose son racchiuse in Dio), le illegittime ed assurde conseguenze che formano il cardine del panteismo spinozistico? Dovremmo adunque eliminare dalla mente dell'uomo i più importanti problemi, sol per togliere ai cavillatori, financo il pretesto dei loro sofismi? Così con dimagrire le scienze pretenderebbesi favorir la causa del vero? O in generale dovremmo additar come occasioni di errori e di fallacie, quegli stessi punti che danno i primi impulsi, e dai quali prende le mosse l'umano sapere (a)?

VI. Nel tracciare il cammino progressivo di una presunta successione di culti, i razionalisti e i sansimoniani affermano, che il politeismo, posteriore solo al sabeismo e al felicismo il più grossolano, abbia preceduto e il monoteismo e il panteismo. Questa gratuita assertiva, non solo è contraddetta

(a) Ma ciò che avvi di più degno di emenda nel citato autore, intorno alla quistione che ci occupa, consiste nel credersi da lui, che anche i difensori della emanazione abbiano ammessa la differenza che intercede, fra l'essere in Dio formalmente, e l'esservi eminentemente. « Questa distinzione, dice egli, si ammette ancora dai difensori dell'emanazione. Costoro convengono, che le cose emanate non erano nel principin dal quale emanano nello stesso modo, nel quale sona dopo l'emanazione. L'acqua che emana dal mare e si converte in vapore non esiste nello stato di vapore nello stesso modo nel quale esiste nel mare » (Op. cit. lun. cit. pag. 223). È falso che i fautori della emanazione abbiano riconosciuta, che tutte le perfezioni delle creature si trovino in Dio eminentemente, nel senso cattolico di questa parola. Nella ipotesi della emanazione, in effetti, si suppone, che le cose emanate abbiano esistito sostanzialmente nel principin emanatore. Ora ciò vien negato del tutto da quelli che insegna (secondo la dottrina della creazione) contenersi in Dio eminentemente le perfezioni delle creature, senza alcuna medesimezza o comunità di sostanze, e in quel modo infinitamente più perfetto e più nobile che è proprio dell'ente supremo, e che non può essere, per assoluta impossibilità, eguagliato mai da cosa finita. Quale affinità fra tale dottrina propria della creazione dal nulla, e la supposizione panteistica della emanazione? L'esempio allegato rende anche più palese una tal discrepanza. Dal che l'acqua esisteva nel mare in uno stato diverso da quel di vapore, a chi potrebbe venire in pensiero di asserire, che il vapore esiste eminentemente nel mare? L'essere uoa cosa formalmente o sostanzialmente in un'altra, toglie forse che nell'uscire possa ricevere una modificazione diversa? Queste poche cose sian qui notate in grazia del vero, ma di passaggio: poichè non è nostro intento, nel corso di queste brevi Memorie, ritornare su talune nozioni elementari, che nei rispettivi luoghi sono state già stabilite.

da tutte le istorie, che rivelano il monoteismo, antico quanto il genere umano, attraverso delle medesime religioni politeistiche; ma ripugna ancora coll'ordine genealogico, che la ragione ravvisa nella successione e nello svolgimento degli stessi errori ceannati. Il politeismo porgeci il suo culto al finito, presuppone questo identificato e confuso già coll'infinito. Perduta l'idea della creazione e di un Dio supremo creatore dell'universo e dell'uomo, o doveasi divinizzar l'uomo e l'universo (ammettendoli come increati ed eterni), o si cedeva alla necessità di affermare, che questi non erano salvochè fenomeniche manifestazioni di Dio. Deificati così in qualunque modo l'uomo e la natura, doveasi pure alla fine divenire a tributare superstiziosi onori divini, o agli uomini, o alle stesse forze cieche dell'universo. Il perchè, come dal monoteismo corrotto il panteismo, così da questo soltanto si può ragionevolmente e storicamente desumere l'origine del politeismo: ordine di successione per alffatto contrario a quello che vien supposto e dai razionalisti e dai samsimodiani (a).

Confutato il panteismo, in qualsivoglia delle sue forme, ei ne segue che il politeismo non possa più reggere. Cadde il politeismo pagano, quando il lume delle verità rivelate ridestò in tutta la terra l'idea di un Dio purissimo, creatore di tutte le cose (b): poichè il detto politeismo derivava appunto dal confondere l'opera coll'artefice, le creature col creatore. Il politeismo ideale dei razionalisti non deve cadere altrimenti. Chè se il panteismo sotto l'aspetto materiale produsse il gentilesimo fra gli antichi, un nuovo panteismo sotto l'aspetto spirituale ed assolutista, si sforza ora produrre un non so quale idolatrico culto delle proprie idee, ovvero di talune pretese razionali formole che, co-

(a) Vc. *Dissertazione*, I, Par. I, §. III, e Par. II, §. II.

(b) I sacri libri rivelano sin dal principio del Genesi questo gran dogma, che poi non lasciano di ripetere o di supporre in mille altri luoghi. Presso i Maccabei, così una madre, esortando al martirio l'ultimo dei suoi figli, apertamente si esprime. *Petr, nate, ut aspicias ad coelum et terram, et ad omnia, quae in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus* (Lib. II, Cap. VII, v. 28). I libri del nuovo patto confermarono una tal verità, diffondendola presso tutte le genti. Basta il leggere in essi le parole del medesimo Cristo Signore: *Clarifica me tu Pater apud te metipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset* (Joann. Cap. XVII, v. 5).

me abbiain visto , si osan da alcuni porre in luogo degli augusti Misteri di nostra fede. Noi abbiain visto in effetti, come il detto panteismo, partendo dal principio di una sostanza unica ed assoluta, la quale manifestasi sotto il doppio fenomeno di un mondo intellettuale e sensibile, cerca spiegare del tutto naturalmente il fatto della rivelazione divina; facendosi ad annullare così i più alti dogmi del Cattolicesimo, nell'atto stesso in cui presume ridurli a razionali veri: siccome in particolare da esso si opera, rispetto ai Misteri della Trinità, della Incarnazione, della colpa di origine e della grazia; senza risparmiarla nè meno alla natura ed alla destinazione delle anime in una vita futura. Io non entrerò qui ad esporre la dottrina cattolica dei Misteri, che suppongo nota a chi legge. Contento di aver confutata abbastanza nei suoi principi, la folle pretensione di sostituire a questa dottrina infallibile un nuovo culto razionale ed umanitario, siccome sognasi dai razionalisti e dai sansimoniani; io pongo termine a questa prima parte della presente Memoria, con un passo di un moderno filosofo, il quale è inteso a redarguire le dottrine religiose di Vittorio Cousin, sommamente analoghe a quelle delle quali abbiain favellato.

« Il razionalismo che abbiain esposto (così egli), è talmente generico ed assoluto, che non lascia nè può lasciare luogo di sorta a verun dogma cristiano in particolare, e toglie affatto di mezzo gli ordini rivelati. La sola cosa risparmiata in quest'opera di sterminio, sono le metafore, le frasi, le parole; meno schizzinoso di altri filosofi, il razionalista non rifiuta il linguaggio cristiano, e ama anzi di menarne pompa, per far credere con questo artificio alla purità della sua fede. In ciò consiste l'omaggio, ch'egli rende al Cristianesimo e alla Chiesa. Finora si era pensato che ad essere cattolico non bastasse il parlare, ma fosse d'uopo il sentire come la Chiesa; e che le formole sacrosante di questa si potessero abusare e torcere ai sensi meno ortodossi. Si era creduto che la Chiesa avesse autorità d'informarsi, non pur del modo di favellare, ma del modo di pensare de' suoi figliuoli; e che quando ella su questo articolo li giudicasse degni di biasimo, e li correggesse, fosse loro obbligo di aderirsi sinceramente alle sue decisioni. Ma ora i razionalisti c'inseguano che si può essere cristiano, e se piace a Dio anche

cattolico, ripudiando le idee della rivelazione e della Chiesa, purchè se ne serbino i nomi. C' insegnano che, non che obbidire alla Chiesa, le si può fare il dottore addosso, e racconciarle il latino in bocca, senza ch'ella abbia ragione di averlo a male. Nè importa, che sotto que' nomi s'intenda precisamente il contrario di ciò che vuole il magistero ecclesiastico; perchè oggimai la fede (secondo i razionalisti) consiste nel vocabolario. Non vi pare che questo nominalismo teologico sia un bel trovato del nostro secolo? Che agevoli maravigliosamente le coscienze? Che sia il migliore spediente per cessare le divisioni e le sette, e riunire tutto il genere umano sotto un solo vessillo? Imperocchè, quando ciascun uomo potrà pensare e credere quel che gli piace, e che per essere Cristiano, e conquistare il Cielo, basterà il ripetere certe voci, l'unità religiosa non sarà più difficile a stabilire nel mondo. Qual sarà lo scortese, che rifiuti di usare questa facile condiscendenza, per ottenere un bene così rilevato? . . . »

« I misteri della Trinità divina e dell' Incarnazione sono la base dell' ordine sovrannaturale, e compongono con quelli del peccato originale e della grazia l' Idea rivelata, che compie e perfeziona la razionale, e forma seco l' Idea assoluta. Tutti questi dogmi con le loro dipendenze consistano di sovrintelligibili, che corrispondono agli intelligibili naturali, e risguardano, come questi, i tre termini fondamentali; Dio, l' uomo, e il legame che li unisce insieme; onde la formola ideale della rivelazione si ragguaglia mirabilmente con quella di natura, benchè distinta da essa. Or che fanno i razionalisti? Si sforzano di ridurre i misteri a mere intellezioni; negano i sovrintelligibili nei quali consiste l' essenza di quelli; ma serbano con molta cura i nomi consacrati: ti parlano di persone divine, di Verbo, di mediatore, di redenzione, di grazia, di fede; non fanno difficoltà, se il desideri, di abbracciare le stesse formole stabilite dai Concilii generali; dicono anatema a Sabellio, ad Ario, a Nestorio, a Pelagio, a tutti gli eretici, quando le loro opinioni sono simili o peggiori di quelle dei Sociniani. Non è già che il loro linguaggio sia sempre ortodosso; imperocchè in questo caso non si potrebbe penetrare la realtà del loro intendimento. I razionalisti, secondo lo stile di tutti quasi gli erranti, per non ve-

nire a rotta troppo manifesta colla universalità de' Cristiani, e dichiararsi espressamente novatori, abbracciano le formole ricevute, ma poscia ne travolgono il senso colle dichiarazioni, che vi aggiungono ».

« L'essenza del mistero è il sovrintelligibile, nel quale consiste il dogma rivelato e definito dalla Chiesa; e perciò chi lo vuol ridurre a stato di mero intelligibile, distrugge sostanzialmente il mistero e il dogma cattolico..... Il sostituire gl'intelligibili ai sovrintelligibili è adunque troppo più che bastevole a distruggere i misteri, poichè ne muta l'essenza. Laonde per questo solo titolo i razionalisti si obliarrebbero alieni dall'essere cattolici e cristiani. Ma essi non contentandosi di surrogare al sovrintelligibile ciò che non è tale, vanno più oltre, e pongono in sua vece un falso intelligibile; tantochè nel loro sistema incontri, non già che un vero cacci l'altro dal proprio seggio, ma che il falso sostenga al vero. Mi spiego con un esempio. I Sabelliani che consideravano le divine persone come attributi distinti razionalmente e non realmente fra loro, sostituivano una verità razionale al mistero rivelato. Imperocchè egli è vero che le perfezioni assolute conoscibili naturalmente, come, verbigrazia, la potenza, la sapienza, la bontà, si trovano in Dio, e non si distinguono realmente fra loro; ma è falso che in tali perfezioni consistano le persone divine, secondo il dogma cristiano. Sabellio adunque non errava intorno al concetto razionale degli attributi, ma intorno al concetto rivelato delle persone; errava nel confondere il dettato genuino della ragione col dogma della rivelazione. Ma i nostri razionalisti, i quali per lo più professano il panteismo, e quindi si fanno un'idea assolutamente falsa della divinità, volendo sostituire ai misteri schiette intellezioni, e mancando di queste, soppiantano i veri rivelati, non mica coi veri razionali, ma cogli assurdi e colle chimere » (a).

(a) *Considerazioni sopra le Dottrine religiose di Vittorio Cousin*, Cap. V.

I. Rimossa l'ipotesi panteistica colle conseguenze che l'accompagnano, riappariscono più luminosi e puri quei principi stabili che formano quasi il preambolo, non pur della vera religione, ma di ogni sana scienza e della stessa vita dell'uomo. Le cose sovente discorse, ci autorizzano a farne qui breve rassegna.

1° Esiste da tutta l'eternità un ente increato, necessario, immutabile, infinito, e però dotato di assoluta scienza, di volontà santissima, di illimitato potere. Senza questo ente, niun'altra cosa avrebbe potuto venire ad atto, nè durare nella esistenza, poichè dal nulla nulla si fa (a).

2° Un tale ente, cui tutti invocano come Dio, è non pur distinto, ma infinitamente superiore all'uomo ed al mondo visibile, i quali son forniti di caratteri onninamente contrari. Iddio quindi è il solo essere che, a parlar debitamente, deve dirsi *sovrannaturale*, perchè superiore alla università delle cose finite, e *sovrintelligibile* in quanto alla sua vera essenza, come quello che non può essere compreso dalla nostra intelligenza finita e defettibile. La dottrina che sostiene la compressibilità di Dio, non può essere che una delle assurde illazioni del panteismo.

3° Iddio con un atto libero di sua volontà ha fatto cominciare ad essere le sostanze finite le quali non erano, senza che tratte le avesse da alcuna preesistente materia; e in ciò consiste la creazione nel senso cattolico, la quale null'altro presuppone in fuori del solo Dio, dotato di infinito sapere, di infinito volere, e di infinito potere.

Queste primordiali verità son tutte relative all'ordine ontologico, proprio degli oggetti reali. Ma oltre di esse, vi ha di taluni veri anche fondamentali, che riguardano l'ordine psicologico o subbiettivo. Tali son questi che seguono.

4° L'uomo, capolavoro dell'universo visibile, composto di una natura spirituale e di un'altra corporea, è uscito dalle mani del suo Creatore, fornito di una intelligenza, capace di conoscere il vero, e di una volontà capace di eseguire il bene. E comechè l'uomo fosse deca-

(a) Intendi, *ex nihilo causae*.

dato dallo stato di innocenza in cui Dio creollo, pure la sua volontà è rimasta libera da ogni necessità; nè la sua mente, per quanto offuscata, ha perduto il criterio del vero o la capacità di una irremovibil certezza, sia naturale o scientifica.

5° L'uomo colla sua mente e colla sua volontà, non si appagando di alcuna cosa finita, aspira di continuo e per insita natural tendenza, ad un vero e ad un bene sommo, il quale non può trovarsi in altri che in Dio; che perciò, oltre all'essere primo principio, di tutte le cose deve considerarsi eziandio come l'ultimo fine dell'uomo, e quale oggetto di sua compiuta beatitudine in una seconda vita immortale.

6° Per fine, l'uomo stesso possiede l'idea di una legge, la quale ha per principio Dio, per materia le proprie azioni libere, e per fondamento il medesimo ordine reale delle cose. Questa legge, che può dirsi insieme e naturale e razionale e divina, impone all'uomo dei doveri, siccome gli concede dei dritti. Fra tutti gli obblighi poi, principalissimi sono quelli che riflettono il medesimo Dio, considerato e come nostro primo principio e come nostro ultimo fine. Or siffatti obblighi, in quanto possono essere conosciuti da noi dietro la sola nozione della legge di natura, astraendo ma non prescindendo dalla rivelazione; formano materia della religion naturale. Sicchè questa, oltre alle suddette verità che presuppone, comprende ancora alcuni speciali precetti che si debbono dall'uomo eseguire. Ma quali son cotesti precetti? La risposta a un simil quesito, offre quella generica idea che occorre avere della religion naturale.

II. L'uomo, come è stato spesso chiarito, è individuo senziente, affettivo ed intellettuale; di maniera che ciascuna di tali virtù soggiace, direttamente o indirettamente, all'impero della legge morale, ed alla direzione del personale potere

Come essere intellettuale, l'uomo è tenuto primamente a conoscere Dio. Or poi nell'ordine delle realtà è Dio il primo ed assoluto essere, creatore, conservatore e provvisore di ogni cosa, principio di ogni verità, termine di ogni desio: di che il triplice dominio che Dio esercita sul genere umano, e come nostra prima cagione, e come be-

ne cui tutti tendiamo, e come premio di giustizia e compimento di beatitudine. Dovendo adunque l'ordin morale uniformarsi e procedere sul piano stesso dell'ontologico, vedesi come la divina supremazia debba essere in prima rispettata mediante le nostre operazioni conoscitive, colle quali dobbiamo affermar Dio qual supremo signore di tutte le cose, dotato di quegli attributi infiniti e di quelle facoltà perfettissime delle quali la nostra mente può formarsi una idea. E giova osservare, siccome un tal precetto viene violato empicamente, non solo dagli atei, i quali negando o disconoscendo Dio, travolgono e confondono e scienza e vita e natura, ma ancora da tutti quelli che, per servirmi di una frase di Cicerone, ammettono Dio colle parole, ma lo negano col fatto, sia perchè attribuiscono a Dio delle proprietà che non gli competono, sia perchè gli rifiutano un qualche attributo che in esso si inviene: nel numero dei quali ognun vede che vanno i panteisti, o materiali, o spirituali, o assolutisti, dei quali innanzi abbiám favellato.

III. Sottentra ora il precetto divino: Amerai Dio signor tuo, con tutto il cuore e con tutta l'anima tua (a). Un tale obbligo è connesso strettamente con quello già accennato di conoscere Dio; imperocchè chi volgesi debitamente col pensiero ad un ente sommo e perfettissimo, per la cui immensa bontà noi siamo stati creati dal nulla, e da cui tutto ripetiamo, non può non sentirsi tratto ad amarlo. Siccome dall'altra parte, quella stessa armonica legge di natura, la quale ci prescrive di conoscere il detto essere sommamente perfetto, prescrive deve del pari un amore che corrisponda, per quanto è in noi, alla dignità di tanto oggetto appreso. Se egli sarebbe assurdo il comandare che si ami cosa ignota o non degna di amore, sarebbe assurdità non minore il supporre che si imponga di conoscere obbietto degnissimo, senza volere che si ami.

È proprio di un tal precetto il sublimar l'uomo nella sua parte affettiva, innalzandolo fino al creatore. Non potrei meglio parlarne, che ripetendo col santo Vescovo di Ginevra, coll'inclito Francesco di Sales: « L'uomo è la perfezione dell'universo; lo spirito è la perfezione dell'uo-

(a) *Deuter.* Cap. VI, *Matth.* Cap. XXII, *Marc.* XII, *Luc.* X.

mo ; l'amore quella dello spirito ; la carità quella dell'amore. Perciò l'amor di Dio è il fine , la perfezione e l'eccellenza di tutte le cose. In questo consiste la grandezza ed il primato del comandamento dell'amor divino , che come un sole somministra la luce a tutte le leggi , a tutti gli ordini , a tutte le sante scritture. Tutto è fatto per cotesto celeste amore, e tutto ad esso si riferisce. Dal sacro albero di questo precetto dipendon tutti i consigli , le esortazioni , le ispirazioni , e gli altri comandamenti , come tanti suoi fiori , e la beatitudine eterna come suo frutto (a)

IV. Ma l'uomo è ancora essere senziente ed organico ; di sorta che non solo dee professare una intima sommissione ed amore inverso di Dio, ma deve anche manifestarli. Di qui le scuole hanno desunto la necessità della pratica di un culto così interiore che esterno , che adeguasse le due parti dell'uomo , l'una intellettuale , l'altra corporea. Noi ci confermiamo in tale dottrina con agguinere , che gli atti di un culto esterno sono la conseguenza immediata degl'intimi sentimenti di un alto rispetto , di un vero amore e di una sincera adorazione. Ammessi questi , torna impossibile il diportarsi nella vita pratica , senza che si faccia palese di riconoscersi Dio per autore supremo di ogni cosa , senza rivolgersi a Lui colla preghiera , senza invocarlo nelle angustie , ringraziarlo nei benefici , benedirlo in tutti gli stati , piegando le ginocchia e chinando la fronte al suo nome. Or chiunque esegue tali atti , adempie già , favellando secondo le sole limitate vedute della umana ragione , al naturale dovere di un culto esteriore e sensibile. Il quale può perciò definirsi , come la manifestazione e quasi l'espressione degli interni atti di conoscenza , di amore e di ossequio profondo verso Dio. Ma evvi in oltre , a causa dello stato sociale in cui gli uomini vivono , una potente ragione di più , la quale richiede l'esecuzione degli atti esterni di religione. Gli uomini son mossi più di ogni altro dalla forza dell'esempio e dai segni visibili a praticar la virtù. Or senza un culto esterno , mancherebbe il più forte stimolo per eccitare i

(a) *Trattato dell'Amor di Dio*, trad. da M. R. Carbonelli, Lib. X, Cap. I.

ritrosi , per promuovere nella società intera la debita adorazione , ed un ossequio alla maestà di Dio competente.

V. Dalle cose sin qui ragionate deducesi , come la religione che l' uomo dee tributare a Dio, non consista in altro , nel suo più generale concetto , se non nel riconoscere Dio stesso per snpremo creatore di tutte le cose , distinto e dall' universo e dall' uomo , eterno perfetto ed immutabile , santo benefico provvido ; nell' amarlo e nell' adorarlo per tale , con un culto ed interiore ed esterno ; non che nell' agire in un modo consentaneo ai divini dettati , come dalla legge morale prescrivasi. Salvo che la religione o è naturale o rivelata. Questa si avvale del lume delle verità manifestateci per mezzo della rivelazione , ed invoca il soccorso divino della grazia del Riparatore , senza cui non potrebbe più l' uomo, fatto reo della colpa di origine, aspirare al possesso ed al godimento del solo infinito bene che è Dio. Ma astraendo, senza prescindere tuttavia da tali sovraumani sussidi, noi possiamo considerar l' uomo come capace di conoscere Dio colle sole forze della propria ragione, come tendente naturalmente a Dio, e come sottoposto all' impero di quei doveri che a Dio stesso si riferiscono. In tali cose è riposta la religion naturale. Se non che avendo l' uomo perduto i privilegi della primitiva innocenza, debole essendo fatto di mente e fragile di volontà , per conoscere e praticare quanto è necessario al conseguimento del sommo bene , si fa chiaro come tenuto egli sia a ricercare ed abbracciare il sussidio della vera religion rivelata, senza la quale erronea, fiacca ed incerta riesce la stessa religion naturale. Noi protestiamo di aver voluto a questa sola limitare il nostro discorso in questa breve Memoria. Rimettiamo però al ragionamento che segue , il far parola della possibilità , della necessità e dei caratteri della vera Religion rivelata.

DISSERTAZIONE III.^a*Della necessità e caratteri della religion rivelata.*

Essendo la filosofia scienza fondamentale e prima, pronti ed accorti mostraronsi in ogni tempo i metafisici, ad assicrarle il potere più valido e la più estesa dominazione sulle altre scienze, quasi ella risiedesse alla base e insieme al culmine dello scibile intero. Pur non tutti marcarono, come l'uffizio più nobile di questa scienza principe, sia il condurre le menti insino a quel segno, in cui debbono essere da essa medesima affidate ad una più sicura superiore virtù, alla mano infallibile, dico, di quella scienza che parte da principi noti per lume di rivelazione (a), e che veramente è quella la quale a tutte le discipline impera (b), e forma il porto sicuro di ogni umana iuvestigazione (c). *Ego sum α et ω, principium et finis* (d). Affidato a tanto sussidio io vorrei tener parola, per sollievo della mente e del cuore, a confermazione e schiarimento di qualsisia naturale o filosofico vero, dei principali dogmi della Religion rivelata. Vorrei ripetere col nostro poeta massimo:

*Insino a qui l'un giogo di Parnaso
Assai mi fu: ma or con amendue
M'è uopo entrar nell' aringo rimasto (e).*

Questo desiderio però deve esser qui limitato fra confini assai brevi, poichè i dogmi stessi della Religion rivelata esigono, che pria si stabilisca e la necessità e la possibilità e i caratteri della rivelazione divina. A tai punti adunque io sento di dovermi rivolgere e circoscrivere, nel breve corso di questa ultima Memoria. Non intendo nè posso offrir nulla di nuovo ai lettori: se non che questi troveranno l'agio di rivolgere le verità che si imprendono a rassodare,

(a) San Tommaso, *Summa Theol.* Quae. I, art. II.

(b) Id. *Proleg.* in Lib. I *Sententiarum*.

(c) F. Bacone, *De Augm. Scient.* Lib. I.

(d) *Apocal.* Cap. I.

(e) Dante, *Paradiso*, Canto I.

non solo contro gli antichi deisti e naturalisti, ma anche più avverso i moderni razionalisti e sansimoniani, i quali formano ai dì nostri i più potenti avversari della Religione rivelata. Tuttavolta nel prender di mira i loro principali errori in queste tre Dissertazioni, protestò di essere stato ben lontano dal presumere di istruire i provetti. Avendo sempre avuto per mio scopo, di far che i giovani distinguano la verità dalla falsità, la rettitudine dall'errore, la sana dalla guasta filosofia; qui mi è uopo mostrar loro il bisogno di invocare, per quanto il profitto di essi lo esige, oltre delle verità naturali, il soccorso della rivelazione divina. E contro a coloro che fannosi ad attentarla comunque, conchiuderò ricordando ai giovani di buona volontà le parole dell'Apostolo: *Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum* (a).

I. Noi siam tenuti a tributare al creatore un culto così interiore che esterno. Di vero, perchè gli atti di simil culto potessero dirsi degni di Dio e consoni alla legge di natura, non debbono al certo essere limitati ad una mera esterna mostra, la quale non può da sè sola racchiudere alcuna moralità, nè può soddisfare al legislatore supremo, intimo scrutatore dei cuori, e ad una legge razionale ed eterna. Gli stessi concetti di adorazione, di amore e di obbedienza, nulla importano se si prescinde da una mente, la quale si abbassi e si sottoponga alla supremazia dell'essere e dei voleri di Dio. Ma dall'altra parte, non potendo gli esterni segni mancare agl'interni sentimenti dell'animo, debbono al detto culto di spirito, tener dietro degli atti esteriori e visibili, senza i quali mancanti ed incerti sarebbero gli stessi atti di amore, di ossequio e di obbedienza; nè alcun si troverebbe incitamento a promuoverli negli uomini tiepidi ed oscitanti, i quali dell'esempio altrui tanto abbisognano.

Ma puossi egli mai stabilire un culto ed un rito di cerimonie, convenienti al sommo Dio, senza il soccorso di un'autorità e di una rivelazione divina? Senza questa,

(a) *Ep. ad Coloss.* Cap. II.

ciascuno potriasi credere nel diritto di praticarne una ad arbitrio, ed inevitabile diverrebbe allora il cadere in quegli inconvenienti che deturparono già la religione, anzi la stessa umanità ai tempi del paganesimo. Esempio l'idolatrato culto e i profani incensi offerti agli astri, ai bruti, agl' inanimati elementi, ai vizi stessi deificati, ed agli uomini di cupide passioni. Esempio i simulacri tetri ed osceni, le feste nefande, e i sacrifici, nei quali l'umano sangue e il pudore istesso sacrificati cadevano. Quali che fossero adunque le forze dell' umana ragione, innalzata dai panteisti suddetti al grado stesso dell' assoluto, egli è un fatto universale e palese, che per molti secoli l' umanità deviatà dall' unica fonte di ogni verità, è rimasta in massima parte avvolta fra la caligine della ignoranza e degli errori più turpi, dai quali, come la storia stessa l' insegna, non valsero a toglierla nè i saggi, nè i legislatori, nè gli stessi filosofi del gentilesimo. Da ciò primamente dichiarasi, come necessario sia un altro mezzo superiore alle forze dell' umana ragione, il quale rivolto fosse ad istituire l' umanità nel culto e nei costumi. Or questo mezzo non può trovarsi che nel lume soprannaturale della rivelazione di Dio.

II. Reputerei vana opera, dopo la confutazione già fatta del panteismo razionalista e sansimoniano, il combattere di proposito la falsa idea che i detti filosofi dei quali abbiàm fatto parola, vorrebbero dare della rivelazione, prendendola come una manifestazione spontanea della supposta ragione impersonale ed assoluta, la quale, a dir loro, fa la sua apparizione negli uomini. Per quegli stessi motivi, pei quali non puossi ammettere la rivelazione nel senso cattolico da chi è panteista; egli è evidente altresì, che confutata la pretensione di una sostanza unica, la quale fatalmente producesi sotto le visioni fenomeniche di un mondo intellettuale e sensibile, resta esclusa del pari quella vuota ombra di rivelazione, comune, naturale e costante; che i summentovati filosofi ripongono nello stesso movimento primo e spontaneo della universale ragione. A premunire quindi il vero significato della rivelazione, contro l' abuso dei vocaboli fatto sì di frequente dai razionalisti, conviene tenersi fermo a definirla, come « la manifestazione di una o più verità fatta da Dio agli uomini, in un modo insolito e soprannaturale, cioè impossibile ad ottenersi colle sole fa-

coltà del proprio pensiero ». I teologi dividono la rivelazione divina in immediata e mediata. La prima, fatta da Dio direttamente a taluni uomini, prende nome di ispirazione, per la quale coloro che la ricevono vengono detti ispirati. Si nomina poi mediata quella rivelazione che dai detti uomini agli altri perviene, propagandosi colla scrittura e colle parole.

III. Ma la necessità della rivelazione divina evincesi ancora dalle esigenze proprie della parte interna del culto, riposta nel conoscimento, nell'amore e nell'adorazione dovuti a Dio, come a supremo Signore di tutto il creato.

Noi non tessiamo qui la storia degli errori, nei quali gli uomini lasciati a sè stessi son caduti circa la natura, gli attributi di Dio, e il dominio che Egli esercita sulle cose dell'universo e degli uomini. Certo è che il conoscere verità sì sublimi, quali son quelle che a Dio si rapportano, non potrebbe esser concesso a tutti ma a pochi, non in breve tempo ma dopo lungo e maturo esame, e non senza commistione di errori. La sola idea della creazione ignorata dai più profondi filosofi del gentilesimo, in quante assurdità non li condusse? poichè altri ammisero la materia coeterna a Dio, ed indipendente al pari di Lui; altri la ritennero come emanata da Dio stesso nella eternità; altri come emanata nel tempo: e ciò per tacer di quelli, che non potendo spiegar l'origine della materia, pensarono miglior partito negarla, e così la via prepararono al panteismo moderno.

Facile è poi l'avvedersi, come alterata per poco l'idea della divinità, viene a risentirne in modo immediato l'amore e l'adorazione che a Dio sono dovuti: restando anzi deturpata, come nella sua radice, tutta la legge morale. Se l'opera della fantasia conturba con estranei elementi l'idea di un Dio sommo e purissimo; se l'uomo che è creato a simiglianza di Dio, sorgendo ad emulare la malizia degli angeli ribelli, cerca in vece formarsi un Dio da sè stesso poco dissimile, attribuendogli le sue debolezze e i suoi medesimi vizi; che diverrà mai di quell'amor sommo, che forma il primo dovere dell'uomo verso Dio stesso, creatore di tutte le cose? che dell'adorazione profonda che deve seguirlo? e che in fine di quei precetti di vera morale, che tutto riferiscono al detto amor sommo di Dio,

ordinando ad esso i medesimi precetti verso noi stessi e verso il prossimo, senza mescolanza di alcun errore?

Per fine, esercitando Dio la sua suprema azione sull'universo intero, non che sulla destinazione degli uomini, si dà luogo all'ordine superiore della provvidenza divina. Ma se una tale influenza e direzione vien poi o negata o esagerata dagli uomini, ne sorgono i due opposti eccessi della irreligione da una parte, e della superstizione dall'altra. Tutte le istorie ne mostrano come i popoli, siano barbari o colti, purchè lasciati alla balia di sè stessi, senza il soccorso soprannaturale della rivelazione, sono in ogni tempo incorsi qual nell'uno e qual nell'altro degli estremi cennati. Le mille specie delle religioni idolatriche rendono chiara ed innegabile una tal verità. Ma ove se ne bramassero degli speciali esempi, in eminente modo ce li potrebbero apprestare, da un lato l'incredulità epicurea sopra ogni influenza divina; dall'altro i racconti omerici sulle parti che gli dei prendevano nelle umane faccende.

Da tali cose desumesi, come insufficienti siano le sole forze della umana ragione a tributare il culto debito a Dio, così interiore che esterno; e come perciò sia necessario invocare il soprannaturale soccorso della rivelazione divina, e di quei mezzi celesti, fuor dei quali non potrebbe l'uomo nè conoscere nè amare nè adorare il suo Dio, senza aberrazioni di mente o di cuore, nè in fine eseguire quegli atti di virtù vera, che a Dio son rivolti, e che degni ci rendono di conseguirlo, per effetto di sua stessa misericordia, qual premio di giustizia ed oggetto di compiuta beatitudine.

IV. Sin qui abbiám considerato la rivelazione, quale esigenza della limitata natura degli uomini; ma ora dobbiam risguardarla eziandio come conveniente all'ordine provvidenziale della bontà e della sapienza di Dio. Ragioniamo adunque sui principi che seguono. Quel Dio che ha creato l'uomo a sua immagine, che con provvida mano lo conserva nell'essere, e che nel cuore gli ha infuso il potente desio di una beatitudine somma, la quale non può trovarsi in fuor di Lui stesso; non può senza ripugnar colla sua bontà e sapienza infinita, abbandonar l'uomo alle sole leggi di sua fragil natura, sfornito lasciandolo di quei mezzi che necessari sono a conseguir detto fine. Non può quel Dio che ha sottoposto l'uomo all'impero di una in-

violabile legge, e che ne esige da lui l'osservanza; che ha fatto l'uomo ragionevole perchè potesse conoscere il suo creatore, e tributargli un culto di riverenza, di ossequio e di amore; non può, dico, perchè santo, giustissimo e provvido, rifiutare all'uomo stesso quei sussidi, senza i quali vano riuscirebbe ogni umano sforzo ad osservar tutta la legge, anzi financo a conoscerne ed a valutarne completamente i precetti; ed impotente ogni opera per rendere a Dio un omaggio degno di Lui. Or poi detti mezzi non si rattrovano, per quel che discorso ne abbiamo, nelle sole debolissime forze di nostra natura. Era adunque in sommo grado conveniente alla sapienza ed alla bontà del sommo misericordiosissimo Dio, il soccorrere alla ignoranza ed alla debolezza degli uomini, con manifestar loro, per mezzo di una sua rivelazione, una vera, santa ed infallibile religione.

Nè credo io già, che potesse seriamente sorgere in mente di alcuno il dubbio, non forse la rivelazione divina fosse impossibile. Onde una repugnanza siffatta? Non per parte di Dio, poichè se l'uomo può agli altri manifestare i propri pensieri per lo mezzo mirabile della parola, mancherebbe a Dio il modo di rivelare agli uomini alcune verità, a Dio che è d'infinita sapienza e d'infinito potere fornito? Nè pure potrà la rivelazione incontrare ostacolo per parte degli uomini, i quali perchè dotati d'intelligenza, possono al certo ricevere quelle verità, che non ripugnano colle leggi del proprio pensiero. Nè in fine evvi contraddizione per parte delle stesse verità rivelate: al qual proposito conviene che si abbia presente l'antica distinzione fra quelle verità che possono esser comprese dalla umana ragione, quelle verità che la superano, e quelle proposizioni che le sono contrarie, risultando di termini che a vicenda si escludono. Queste ultime, poichè nulla in sè sono, non possono al certo formar materia di rivelazione per un Dio sapientissimo e veracissimo. Ma per le altre, qual ripugnanza che esse siano manifestate per lo mezzo della rivelazione, se concorrono al perfezionamento della conoscenza di Dio, alla diffusione della sua gloria, non che alla stessa utilità degli uomini?

Noi abbiamo già visto, come i razionalisti e i san-simoniani, riducendo l'ispirazione e la rivelazione ad una specie di cognizione primitiva e spontanea, propria della

ragione impersonale, e diversa solo dalla cognizione riflessa; negano per conseguenza l'ordine delle verità superiori alla ragione umana, e però distruggono i Misteri divini. Ma ammessa la rivelazione obbiettiva e soprannaturale, ammesso un incomprendibile Dio da cui parte, e la limitazione altronde dell'intelletto nostro finito e defettibile; l'ordine delle verità superiori alla nostra ragione, rimane talmente distinto dall'ordine delle verità razionali, che non ponno fra loro esser confusi o immedesimati, senza attentare alla infinita discrepanza che separa Dio dall'uomo, anzi senza cercar di distruggere empicamente Dio ed uomo in un atto medesimo. Se vi ha dei misteri in natura, se l'uomo stesso è un mistero; da chi si potrebbe presumere che solo fosse aperta alla nostra fragile mente l'immensa, l'altissima, l'arcana natura di Dio? Di qui la possibilità non solo, ma la realtà, anzi la necessità dei Misteri divini, o di quei veri che per quanto siano evidenti in sè e rispetto a Dio stesso, per tanto incomprendibili riescono per la cortezza del nostro intelletto, il quale giunger non può a conoscerne la ragione, il modo, o il legame che passa fra termini dai quali i detti veri risultano.

V. E tuttavolta avrebbe in vano Dio rivelato una Religione agli uomini, se non ne avesse mostrata la divina origine con dei segni che non potevano esser dati che solo da Lui. Vero è che l'unità, la santità, la purezza della dottrina e la illibatezza della morale insegnata dalla Religione rivelata, sono per sè stesse argomento bastevole di sua divina origine: poichè visto abbiamo non potere un'opera sì intemerata e perfetta uscire dalla mente dell'uomo: dell'uomo che nelle sue più elaborate e nobili produzioni non può non far trasparire i vestigi dei suoi errori, della sua insufficienza e dei suoi stessi difetti. Volle ciò non pertanto Iddio, nella sua sapienza infinita, confermare con più visibili segni le dottrine per Lui rivelate. Tali segni possono esser ridotti alle profezie e ai miracoli; mentre la rapida propagazione della vera Religione fatta in tutta la terra, senza verun soccorso umano, anzi ad onta dei maggiori ostacoli e della più pervicace ostinazione per parte degli uomini; la forza data a detta Religione nel mantenersi costantemente pura, e nel trionfare dei secoli e

dei suoi nemici; son cose che formano il più evidente e il più sorprendente miracolo. Le profezie e i miracoli poi, derivando dalla prescienza e dalla onnipotenza di Dio, non possono esser prodotti da altri che da Lui solo. Di vero, la profezia è la predizione di una cosa futura, la quale non dipende che o dalla libera volontà degli uomini o da quella di Dio; e il miracolo consiste in qualche effetto, il quale non può esser prodotto da alcuna forza naturale, appunto perchè o è superiore o contrario all'ordine universale e costante della natura. Presupponendo essi perciò gli attributi della onniscienza e della onnipotenza, vedesi che la loro produzione non può che essere opera del solo Dio.

Convien però con ogni studio guardarsi dal confondere i veri coi falsi miracoli. « Origene, confutando Celso (scrive il nostro Spedalieri), spiegò i caratteri del vero miracolo ne' seguenti termini: *Noi esaminiamo con certi indizi quelli che tai miracoli promettono, i quali indizi si prendono dalla loro vita, e dai loro miracoli stessi, osservando, se recano danno agli uomini, o riformano i loro costumi, per sapere, quali si facciano dall'incantatore per ministero de' demoni, e quali da un'anima pura ed ispirata da Dio* (a). Si riducono dunque alle doti morali della persona, ed alla qualità della dottrina, che autenticata viene dal prodigio »

« Iddio sommamente verace, giusto, benefico, non può fare un prodigio tendente alla infelicità delle sue creature, ad esaltare il vizio e deprimere la virtù; non può valersene a confermare una dottrina empia, contraria ai suoi attributi, al vero culto, alla vera morale. Fini così perniciosi non possono concepirsi, che dal nemico di Dio e del genere umano. Se tal'è la dottrina che si predice, ed i costumi di chi fa il prodigio sono a tai principi conformi, egli è indubitabile che il demonio ricorre a mezzi straordinari, per sedurre gli uomini. Onde gl'idolatri per non dover pretendere al vanto dei veri miracoli, non avevano che a dare una occhiata alla loro mostruosa teologia, ed alla estrema corruzione, con cui avevano degradati i principi della morale. In questo esame Celso non avrebbe trovato che rispondere ad Origene, quando questi

(a) *Contra Cels.* Lib. II, n. 94.

gli avesse dimandato, se i pretesi miracoli dei gentili recavano danno agli uomini, o riformavano i loro costumi » (a).

VI. Do termine a queste brevi Memorie, con richiamar la mente dei giovani sui due punti che seguono. In primo luogo, la sola Religione di Cristo è quella che dopo la Religione Giudaica, è stata nella pievezza dei tempi divinamente rivelata ed istituita, siccome quella che, oltre all'offrire la più pura dottrina e la stabilità più mirabile, ed oltre all'essere edificata sulla santità del suo Autore e dei suoi primi propagatori, è la sola che è stata confermata colle profezie e coi miracoli, e suggellata col sangue dei martiri. In secondo è da considerare, che la sola Chiesa Cattolica è depositaria, conservatrice ed interprete infallibile della Religione di Cristo. Io ne ripeto i caratteri colle parole del dottissimo Cardinal Gerbil.

« È sempre la Chiesa, come era da principio, Una, Santa, Cattolica, Apostolica ».

« La Chiesa è una per la unità della dottrina, e per la unione di tutte le Chiese particolari colla Sede di Pietro. L'unità della dottrina è un carattere essenziale alla Chiesa di Cristo. Essendo questa depositaria della dottrina di Lui, debbe essere una ed invariabile; perchè la dottrina di Cristo è una e non può variare. Questa fu da Lui consegnata ai suoi Apostoli, perchè fosse da essi e dai Successori loro promulgata in tutto il mondo, fino alla consumazione dei secoli. Ai tempi di Giuliano si compiacque Iddio di mostrare con un segnalatissimo prodigio, che le porte dell'inferno non potevano, secondo la promessa di Lui, prevalere contro la sua Chiesa. In virtù della stessa promessa, il deposito della dottrina ha da perseverare inalterabilmente nella medesima. In fatti non si troverà dogma alcuno creduto presentemente, che non fosse di già conosciuto ai tempi di Giuliano, nè si troverà dogma alcuno creduto ai tempi di Giuliano, che non si creda ancora ai dì nostri ».

« Questa Chiesa è Cattolica, cioè universale e perpetua. A' tempi di Giuliano, e molto prima era sparsa in tutto l'Oriente e l'Occidente, dentro e fuori dell'impero romano. Ed anche oggidì è sparsa in tutte le parti della ter-

(a) *Analisi dell'Esame critico del signor Nicola Freret*, Cap. IV, art. IX.

ra. La Chiesa Cattolica non vive solo in quei regni e in quelle nazioni, che meritamente si gloriano di professarla ed onorarla pubblicamente: vive altresì ne' paesi infedeli, e vi acquista e genera figliuoli a Dio. Si trovano Cattolici fra Turchi, nelle Indie, e nelle contrade più remote dell'Africa e dell'America, uniti col vincolo di una stessa Fede, e colla partecipazione a' medesimi Sacramenti ».

« Questa Chiesa è Apostolica, perchè innalzata sul fondamento degli Apostoli, perchè depositaria, come si è detto, della dottrina consegnatale da essi; perchè il ministero Apostolico della dispensazione de' Misteri si è propagato nella Chiesa per mezzo della sacra Ordinazione, onde si è continuata senza interrompimento la successione de' Pastori. Questa successione è evidentissima nei Romani Pontefici. Ne rende testimonianza santo Ireneo fino al Papa S. Eleuterio; indi santo Agostino, che viveva nel quinto secolo, coll'annoverare fra motivi, che lo ritenevano inviolabilmente attaccato alla Chiesa, la non mai interrotta successione dei Pontefici dopo S. Pietro, cui commise Cristo la cura di pascere la sua greggia. Così Monsignor Bossuet nel secolo passato mostra nel suo Discorso sopra la Storia universale, quale consolazione ella sia pei figliuoli di Dio, ed insieme quale argomento di verità, il vedere che da Innocenzo XI Papa, che allora tenea la prima sede della Chiesa, si va di grado in grado salendo senza interruzione fino a S. Pietro costituito da Gesù Cristo Principe degli Apostoli, e quindi ripigliando i Pontefici, che hanno servito la Legge, si arriva fino ad Aronne ed a Mosè, indi a' Patriarchi, e fino alla origine del mondo. Onde se nelle cose appartenenti alla salute, ha bisogno lo spirito umano, soggetto per sè stesso a tanta instabilità, di essere assicurato e retto da qualche autorità certa; quale maggiore autorità può desiderarsi di quella della Chiesa Cattolica, la quale riunisce in sè l'autorità di tutti i secoli passati, e le antiche tradizioni del genere umano fin dalla sua prima origine? »

« La Chiesa Cattolica è Santa. E questo è un pregio insigne che a lei sola si conviene, e che ben considerato, basta per convincere qualunque sano intelletto della divinità della medesima. È santa la Chiesa, perchè Santo è il Capo visibile di lei Gesù Cristo, fonte e sorgente d'ogni

Sa nti tà , che la regge e governa coll' assistenza dello Spirito Santo. È Santa perchè la dottrina di lei si nel dogma, che nella morale spira santità. Tutto nel dogma ha un' intima relazione alla conoscenza ed al culto di un solo Dio primo principio di tutte le cose , ottimo e sapientissimo provveditore , ultimo fine , e suprema beatitudine dell' uomo : verità essenziale alla Religione ; e che non essendo mai stata espressamente dichiarata e promulgata che nella legge divina , compresa e perfezionata nel Cristianesimo , prova che a questo solo si conviene il carattere della vera Religione ».

« Nei precetti e nella morale tutto si riferisce ad un amore sommo verso Dio , ordinatissimo verso le creature : insegna tutti i doveri dell'uomo verso Dio , verso sè stesso , verso il prossimo , senza mischianza di alcun errore. E notate che il complesso di tutte le verità morali senza mescolamento di errore , è cosa che supera la facoltà della ragione umana , soggetta ad errare quando in un luogo e quando in un altro ; siccome apertamente il dimostra l' esperienza di tutti i secoli ; veggendosi che quanti sistemi di morale sono stati raccolti da puri Filosofi , e Platonici e Stoici e Peripatetici, tutti col dare ottimi precetti in varie cose , sono , riguardo ad altre , caduti in errori gravissimi. Oltre di che la morale Evangelica presenta i motivi più sublimi e più soavi per ispirare l'amore della virtù e l'orrore del vizio ; additando il premio della virtù in Dio medesimo , fonte e sorgente della maggiore felicità , che l'uomo possa desiderare : cosa essenziale in sè stessa e mancante a tutti i sistemi di filosofia , i quali non mai hanno trovata la via di conciliare la virtù con quella felicità , che pur l'uomo desidera sommamente ed invincibilmente ».

« La Chiesa è Santa , perchè alla santità della sua dottrina va congiunta una somma efficacia , frutto della grazia dello Spirito Santo , per convertire le anime e condurle alla santità. Questa efficacia apparve maravigliosamente nella prima conversione dei gentili alla fede di Cristo , nella innocenza di vita , nella carità , nella costanza in mezzo ai tormenti dei primi Fedeli , di ogni sesso , di ogni età , di ogni condizione. Apparve nella rinovazione che operò nel mondo , collo sradicare perverse

costumanze sparse ed invecchiate da per tutto, come che contrarie ad ogni legge di natura. Tali erano gli abominevoli sacrifici di vittime umane, soliti a praticarsi tra le nazioni le più feroci e le più colte, aboliti dal Cristianesimo nelle une e nelle altre: tali erano i crudeli spettacoli dei gladiatori, nei quali la inumana curiosità di uomini d'ogni sorta, di fanciulli e di femine, si pascea e si ricreava nel vedere spargere sangue umano... La Chiesa Cattolica è Santa, perchè sola ha la podestà di rimettere i peccati. Questa podestà fu da Gesù Cristo comunicata a' suoi Apostoli per essere da essi trasmessa ai loro successori. Si è veduto che questa successione del Ministero Apostolico, cui è annessa la podestà di rimettere i peccati, si è continuata col rito della sacra Ordinazione praticata dagli Apostoli; nè però ha potuto passare o comunicarsi a quelle Sette separate, presso cui si è interrotta una tale successione. Ora l'uomo peccatore non può giungere alla santità, se non col beneficio della remissione de' peccati, nè può questo beneficio fuor della Chiesa conseguirsi da chiunque rigetta l'autorità di quella, nè vuole sottomettersi al ministero istituito a questo effetto da Cristo medesimo. La Chiesa è Santa, perchè Iddio si compiace di manifestare di quando in quando in essa la santità de' suoi Servi con grazie e miracoli; e di questi molti sono sì autenticamente attestati da testimoni di ogni eccezione maggiori, che non vi ha luogo di poterne dubitare in alcun modo ».

« Da tutti questi caratteri ne risulta un altro luminosissimo, per cui la Chiesa di Cristo si dice ed è visibile qual Città fabbricata sul monte, a cui tutte le genti doveano accorrere. In tal guisa ha voluto Iddio, che la sua Chiesa fosse manifesta a tutta la terra, e distinta con tali contrasegni, che gli uomini di ogni sorta, dotti ed ignoranti, potessero ravvisarla e distinguerla dalle false religioni, che conducono alla perdizione » (a).

(a) *Breve Esposizione dei Caratteri della Vera Religione.*

PERCHÈ ESSENDOSI LA PROVVIDENZA, MOLTE COSE SINISTRE
AVVENGANO AI BUONI

LIBRO UNICO

DI

LUCIO ANNEO SENECA

TRADOTTO E DI VARIE NOTE ARRICCHITO



DICHIARAZIONE.

Traduco da Seneca il presente Libro , perchè atto a mitigare la perpetua querela , e non mera quistione , dei mali che, più dei tristi, tormentano talora gli uomini dabbene. Il suo vero titolo, come trovasi appo Lattanzio nel libro De Justitia , non è De Providentia , il quale è nome posteriormente assegnatogli ; ma sì : Quare bonis viris multa mala accidunt , cum sit Providentia. Per chiarire taluni passi dubbj ed oscuri nel testo , e ad emendarne alcuni altri in cui Seneca rivela delle non accettabili dottrine Stoiche , ho dovuto apporvi alquanto note , delle quali alcune ne ho pur ricavate dai più celebri commentatori di Seneca, Mureto e Giusto Lipsio. Ad onta di ciò , bisognerà aver considerazione più volte , come sia un gentile che parla. In quanto allo stile, più che l'eleganza , mi son proposto serbarmi fedele all'originale.

CAPO I.

Tu mi hai chiesto , o Lucilio , perchè mai , governando la Provvidenza il mondo, molti mali avvengano agli uomini dabbene? Con più facilità verrebbe ciò dichiarato nel contesto dell' opera (a) , quando saremmo a provare,

(a) Pensa il Mureto , che qui Seneca alluda ad una sua grande opera di Morale , di cui fa menzione nelle lettere CVI e CIX , e che trovasi anche citata da Lattanzio , *De Div. Instit.* Lib. II , Cap. II ,

essere la provvidenza su tutto, ed assisterci Dio: ma poichè torna grato lo staccare una particella dall'intero, e sciorre un sol dubbio, senza entrare nella quistion principale; assumerò non difficile impresa, farò la causa degli dei. Di presente superfluo è il dimostrare, non reggersi un sì gran magistero senza un qualche custode; questo stabil giro di stelle non muoversi per cieco impulso, e tutto ciò che il caso produce, spesso turbarsi e di còrto sconvolgersi: procedere in virtù di eterna legge questo non interrotto moto, che seco tante cose trasporta e nella terra e nel mare, e tante agita in cielo chiarissime faci simmetricamente splendenti: non esser quest'ordine nato dalla vagante materia; e ciò che per azzardo formossi, non stare equilibrato in guisa, che la enorme massa della terra immola consista, guardando il rapido corso del cielo che intorno ad essa si avvolge; che i mari apprestino umore alle terre, investendone i seni, senza risentire per nulla dell'affluir dei fiumi; che ben grandi cose derivino da tenuissimi semi (a). E nè pur quei fatti che sembrano confusi ed incerti, quali le pioggie e le nubi, e il cader delle spezzate folgori, e i torrenti di fuoco che scendono dalle aperte cime dei monti, e le scosse del vacillante suolo, ed altri simili, che l'incomposta parte della materia in varî luoghi produce, comechè imprevisi siano, avvengono senza qualche ragione: ma anch'essi riconoscono le loro cause, non men di quei fatti che ci sorprendono in

ed altrove. Ma è da lamentarsi che simile opera, di cui una parte sarebbe stata compendiata nel presente libro, non è a noi pervenuta.

(a) Ognun vede che in questu luogo Seneca accenna ad una confutazione della dottrina atomistica, quale era professata dalla scuola fisica di Elea, e posteriormente dagli Epicurei. Le loro teorie, ad onta delle differenze che le tenevan distinte, erano consone nel ripetere, siccome è noto, la formazione dell'universo dalla fortuita concorrenza di innumerevoli atomi, i quali, vari di forme sinn all'infinito, ed agitati da un necessario moto, vagando alla cieca, ed or concorrendo insieme ora staccandosi, portati per ogni verso, giunsero alla fine, secondò i detti filosofi, a produrre quei fenomeni che si osservano nel presente ordin di cose. Contro tale sentenza, il nostro Autore adduce un argomento che in poen può essere disposto così. In tutte le opere del caso non evvi nè ordine nè costanza. Ma nel mondo ogni cosa avviene ed ordinatamente e costantemente. Dunque il mondo non è nè prodotto nè retto dal caso. Lù che se è vero, ne consegue che tutto vien regolato con provvidenza e consiglio.

straniere regioni; come le acque calide nel mezzo dei flutti (a), o le nnove pianure delle isole uscite fuori del vasto oceano (b). E già se alcuno osservasse restar nude le spiagge per lo mare che in sè ritirasi, e quindi in breve venir ricoperto dalle onde, porterebbe opinione che in forza di una fatale vicenda, or le acque racchiudousi nelle cavità della terra, ora ne erompono, e con grande impeto ricercano l'antica lor sede: mentre che desse in vero crescono a grado a grado, e in ogni ora, in ogni giorno diventano o maggiori o minori, secondo le attrae la luna, per gl'flussi della quale spesso il mar sovrabbonda. Siano tali cose riserbate al lor tempo: tanto maggiormente che tu non dubiti della provvidenza, ma sol te ne lagni. Io ti farò riamicar cogli dei, ottimi verso coloro che sono ottimi. Nè per fermo soffre natura, che i beni siano contrari ai beni. Amicizia stringe gli uomini giusti con Dio, poichè vi ha la virtù che li unisce: amicizia dissi? che anzi, un necessario legame ed una similitudine: conciossiachè l'uomo giusto da Dio si distingue, sol per avere avuto principio (c), tal che ne è discepolo ed imi-

(a) Simil cosa è di presente osservabile nel lago così detto di Agnano, sito nelle adiacenze della nostra Napoli, e formatosi nel cratere di un vulcano estinto, dove io ho visto in taluni punti financo l'acqua bollire. Plinio (*Histor. Nat. Lib. II*) fa menzione delle acque salutari di Licinio Crasso, le quali erano calde nel mezzo dell'istesso mare. Lungo la spiaggia di Pozzuoli, e propriamente nelle vicinanze delle Stufe di Nerone, se portasi la mano sotto l'acqua sin dentro l'arena, trovasi che questa racchiude un avanzato calore.

(b) Tito Livio rapporta, che nell'anno di Roma 570 ebbe luogo un tal fenomeno, con dire: *Nuntiatumque erat, haud procul Sicilia, insulam, quae non ante fuerat, novam editam e mari esse* (*Histor. Lib. XXXIX, Cap. XLI*). Certo che Seneca, nel parlar delle nuove isole in vasto exsulentium mari, dovette alludere al fatto riferito da Livio. Ai tempi nostri, noi abbiain visto, con mirabile coincidenza, riprodursi un avvenimento identico a quello narrato dallo storico romano, allorchè dal 1832 al 1833, per forza di un vulcano sottomarino, emerse dalle acque della Sicilia meridionale, l'isola Ferdinandea, la quale dopo pochi mesi disparve.

(c) Ho creduto di mitigare in questo modo colla mia versione, la jattanza di talune espressioni di questo passo dell'originale, in cui si legge: *Quoniam quidem bonus, tempore tantum a Deo differt, discipulus ejus, emulatorque, et vera progenies*: espressioni al cui proposito bene esclamasì da Giusto Lipsio: *Alta, imo superba, talia stocci. . . Sacra nostra; Imitatores ejus estote*. Quindi ho detto imitatore, in vece di emulatore, ed ho fatto che l'uomo si fosse di-

tatore e figliuol vero, cui quel progenitore supremo, non leggiero richieditor di virtù, quasi rigido padre, alquanto severamente educa. Sicchè quando vedi gli uomini buoni ed accettati agli dei, affaticarsi, sudare, salir per aspro sentiero, e i cattivi lussureggiare ed ammolirsi nelle voluttà; poni mente che noi prendiamo diletto della moderazione dei propri figli, e della licenza di quei dei servi: esser gli uni contenuti con duro regime, degli altri alimentarsi la sfrontatezza. Fa conto che lo stesso avviene per Dio. Non soffre Egli che l'uomo giusto nei piaceri si stemperi: lo mette a prova, lo indura ed a sè stesso il prepara.

CAPO II.

Perchè molti casi avvengono contrari agli uomini dabbene? nulla ad essi può accader di sinistro. Le cose opposte non si confondono insieme. A quella guisa che tanti fiumi, tante acque che piovono dal cielo, e la forza di tante medicinali sorgenti, non cangiano, anzi nè temprano pure il sapor salso del mare; così l'impeto dell'avverso destino non conturba l'animo dell'uomo forte (a). Ei

stinto da Dio, perchè il primo ha avuto principio (*tempore*), laddove l'altro è increato ed eterno: colle quali licenze ho cercato dare al mentovato passo un senso almen vero, se non del tutto rispondente alla forza delle frasi dell'originale, ed al pensiero dello Stoico Autore.

(a) Se alcuna espressione di tal fatta incontrasi spesso in questo libro, si rammenti il lettore essere stata dottrina degli Stoici, che la più completa felicità si ritrova nella sola virtù; a segno che il virtuoso può esser felice anche sotto l'eculeo (come dicevano), e nel seno stesso del toro di Falaride. Questa dottrina leggesi ampiamente discussa e confutata in vari punti dei libri di Cicerone, *De Finibus Bonorum et Malorum*: nei quali a ragione sostiene, che: *Uno autem modo in virtute sola summum bonum recte poneretur, si quod esset animal, totum ex mente constaret: idipsum tamen sic, ut ea mens nihil haberet in se, quod esset secundum naturam, ut valitudo est* (Lib. IV, Cap. II). Simil teorica si ritrova però non poco mitigata in Seneca, il quale nel dire che il saggio: *Est omnibus externis potentior*; avverte: *Nec hoc dico non sentit illa, sed vincit, et ulioquin quietus placidusque, contra incurrentia attollitur*. Del resto lo stesso Zenone ridava ai beni del corpo e della vita, quella influenza sulla felicità che gli accordavano i Peripatetici e gli Academici, contentandosi di mutar loro soltanto il nome: imperocchè, diceva, in fuori della virtù, vi ha certe cose uniformi alla natura, altre a questa contrarie; tal che le prime debbonsi stimare ed ab-

fermo stassi, e a suo modo colorisce che che gli vada accadendo. Conciossiachè è più possente di tutti gli estranei casi: nè dico io già che non li risenta; ma sì ne trionfa, e con animo sereno e pacato si fa del resto superiore alle traversie della sorte. Reputa un esercizio il lottare colle avversità. Qual vero uomo poi, che sia di onestà zelatore, non è desideroso di giusta fatica, e sollecito, pur con suo rischio, dei propri doveri? a qual uomo d'ingegno l'ozio non riesce di pena? Noi vediamo gli atleti che di loro forze hanno cura, venire alle prese con ciascun dei loro più nerboruti, e pretendere da essi (coi quali alla lotta preparansi) che facciano uso di tutta lor forza, e che comportino di essere e tormentati e percossi: se poi divisi non li sperimentano eguali, si fanno incontro a più di essi insieme. La virtù senza oppositori languisce: allora si fa palese quanta ella sia, e quale abbia vaglia e possanza, quando col soffrire dimostra in fino a che giugna. Sappi adunque che lo stesso hassi a far dagli uomini buoni, acciò non temano le cose ardue e difficili, nè del fato si dolgano: tutti i loro casi al bene indirizzino, convertano in meglio. Superiore alla sventura è il modo di sopportarla. Non vedi come altrimenti dei padri, siano le madri indulgenti? Impongono i primi che vengano spronati i figli ad imprendere studi atti alla età loro, non li soffrono oziosi nè pure nei dì festivi, ne traggono il sudore e qualche volta le lacrime: ma le madri vogliono tra le carezze, nelle loro stanze educarli, lontani dal pianto, dalle amarezze, da ogni fatica. Ha Dio verso i buoni un paterno animo, e perciò li ama fortemente: E, si tempri, ei dice, la loro forza, perchè salda diventi, alle pruove dei travagli, dei dolori, delle sventure. Gli animali grassi languiscono per l'inerzia, e mancano non tanto per la fatica,

bracciare, non però le seconde, le quali nessuna parte esercitano sulla felicità, anzi la distruggono (V. Cio. *Quaest. Acad.* Lib. I, Cap. X). Noi non ci tratteniamo di proposito a confutare questo punto della filosofia Stoica, soprattutto perchè dopo i lumi che il Cristianesimo ha apportati alla idea della felicità suprema, niuno può tardare a scorgere nella mentovata teorica della virtù, una esorbitanza che da una parte ripugna colla natura mista ed affettiva dell'uomo, e dall'altra confonde il mezzo col fine, la via col termine, il merito col guiderdone, le azioni giuste cioè col bene sommo che ne è la mercede.

quanto per la pinguedine e per lo stesso lor peso. Una prospera felicità non resiste a colpo veruno: ma quando si sostiene un' assidua lotta colle pene che l' accompagnano, allora si prosegue il cammino ad onta degli ostacoli, nè per alcun disastro si cede: ma tuttochè si cedesse, combattesi fino agli estremi (a). Tu ti sorprendi che quel Dio che è dei buoni amantissimo, e che vuol farli riuscire ottimi e per ogni lato eccellenti, assegna agli stessi tal fortuna da mantenerli in esercizio? Ma io non mi maraviglio, se alcuna fiata son presi i nomi da forte desiderio di vedere i grandi uomini dibattersi con una qualche calamità. Talora a noi riesce gradito, se un animoso giovane riceve a colpi di pugnale la fiera che gli si avventa, e se impavido sostiene l' impeto d' un leone: lo che è tanto più dilettevole, quanto è quegli di più illustri natali. Non possono siffatte cose richiamare in sè gli sguardi divini, poichè puerili esse sono, e pabulo della leggerezza degli uomini. Ma mira spettacolo degno, cui Dio contempla, intento alle sue fatture: mira oggetto meritevol di

(a) I vantaggi che certi pretesi mali apportano agli uomini, informando il loro animo di virtù e di costanza, danno materia al primo argomento, di cui Seneca si avvale con tanta facondia per dimostrare, che i detti mali sono piuttosto apparenti che veri. L' autor del *Temistocle*, riveste di belli colori poetici la ragione medesima, facendo dire al protagonista di quel suo celebre componimento drammatico:

« Sè stessa affina
La virtù nei travagli, e si corrompe
Nelle felicità. Limpida è l' onda
Rotta fra sassi, e se ristagna è impura.
Brando che inutil giace,
Splendeva in guerra, è rugginoso in pace ».

(*Temist.* Atto I). Ed alludendo, sotto altra immagine, al proposito della virtù agitata ma non oppressa dagli avversi casi, pone lo stesso autore in bocca del suo Publio, nel *Sogno di Scipione*, le seguenti strofe (ed io le ripeto ancora, perchè non son di quelli che rifiutano la sapienza dai poeti):

« Quercia annosa su l' erte pendici,
Fra il contrasto dei venti nemici,
Più sicura, più salda si fa.
Che se il verno le chiome le sfronda,
Più nel suolo col piè si profonda;
Forza acquista, se perde beltà ».

Dio, l'uomo forte alle prese coll'avversa fortuna, comechè provocata l'avesse. Non trovo, a mio credere, qual cosa possa a Giove offerire di più bello la terra, se a questa ei piegar voglia il pensiero, che il vedervi Catone, già due volte sconfitto, fermo ancora rimasto in mezzo alla comune ruina. « Ad onta che la somma delle cose caduta fosse in potere di un solo, che si occupassero dalle legioni le terre, dalle flotte i mari, e che le mura stringesse un soldato di Cesare (a), Catone, ei disse, ha di sottrarsi il modo (b). La sola destra gli aprirà larga via di scam-

(a) Cesare, narra Irzio, pria di portarsi egli in Utica, vi avea spedito M. Messala colla cavalleria.

(b) Nel resto di questo Capo, Seneca, da gentile qual era e da seguace della filosofia Stoica, non fa che esaltar Catone, il quale per non cadere nella mani di Cesare, diede a sè stesso la morte. La dottrina che dichiara lecito il suicidio, alcune volte prodotta dal panteismo, ed altre dal materialismo, nella filosofia Stoica si offre come derivata da ambo le dette cause insieme unite; poichè presso gli Stoici, il materialismo era panteistico, e il panteismo materiale. Tornando Seneca sullo stesso argomento al termine del presente libro, con farsi a consigliare il suicidio, come l'ultimo mezzo per sottrarsi ai mali della vita; io mi riservo anche quivi (V. la nota ultima) di contrapporre alquanto posatamente un cenno, sulla pravità di una dottrina, cui ripugnano, non meno della ragione, e le tendenze e gli istinti e la stessa organica struttura dell'uomo (V. intanto, *Saggio di Filos. Morale*, Vol. II, Sez. II, §. III e IV). Ma poichè fin da ora, con trasmodar nelle lodi del famoso Uticense, cade il nostro Autore in talune contraddizioni palesi, credo debito mio il notarle, riportando un più giusto giudizio che della stessa atroce fine di Catone, ci ha lasciato santo Agostino.

Di vero: non dice Seneca stesso, che nulla può accader di contrario all'uomo giusto, poichè non è sviato il suo animo dall'impeto dell'avverso destino? ch'ei resta saldo, e a suo modo adombra tutto che gli succeda, come quegli che è delle esterne cose maggiore? che le avversità sono la scuola della virtù? che forte è quegli che non si fa vincer da esse, ma si ne trionfa? Or chi volge contro il proprio petto la mano omicida, dà chiaro a vedere di esser rimasto inferiore alle calamità che lo affliggono, di non sapere più sopportare il peso delle sventure, e di volerne quindi sfuggire l'incontro, come all'aspetto di un nemico più forte. Dietro tali principi avrebbe dovuto Seneca presentarci con ben diversi colori l'estremo partito cui ricorse la sdegnosa anima del rivale di Cesare, al quale non bastava al certo virtù per soffrire l'aspetto e forse l'ira e gl'insulti del vittorioso nemico. Meglio adunque e con più frenata eloquenza, scrive santo Agostino sullo stesso proposito. *Quicumque hoc (mortem) in seipsis perperaverunt, animi magnitudine fortasse mirandi, non sapientiae sanitate laudandi sunt. Quamquam si rationem diligentius consulas; nec ipsa quidem animi magnitudo recte nominatur, ubi quisque non va*

po: questo ferro, non macchiato di sangue civile, questo ferro produrrà alla fine degni e nobili fatti: darà a Catone quella

lendo tolerare, vel quaecumque aspera, vel aliena peccata seipsum interemerit. Magis enim mens infirma deprehenditur, quae ferre non potest, vel duram sui corporis aervitutem, vel stultam vulgi opinionem. Majorque animus merito dicendus est, qui vitam aerumnosam magis potest ferre quam fugere; et humanum judicium, maximeque vulgare, quod plerumque caligine erroris involvitur, prae conscientiae luce ac puritate contemnere (De Civitate Dei, Lib. I, Cap. XXII). Facendosi indi agli esempi più noti dell' antichità, come quelli di Lucrezia e Catone, prosegue il suo discorso con dire: *At enim multi se interemerunt, ne in manu hostium pervenirent. Non modo quaerimus utrum sit factum, sed utrum fuerit faciendum. Sana quippe ratio etiam exemplis anteponenda est. Quindi al proposito di Catone, soggiugne: De cujus facto quid potissimum dicam, nisi quod amici ejus etiam docti quidam viri, qui hoc fieri prudentius dissuadebant, imbecillioris quam fortioris animi factus esse censuerunt: quo demonstraretur non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non sustinens?* E in effetti, se reputavasi degno di encomio Catone per aver troncato il corso della propria vita, a che lodarlo nel tempo stesso per aver provveduto alla salvezza altrui, e allo scampo dei fuggitivi? cosa ch' ei fece in persona del suo medesimo figlio? All' nopo il citato gran Vescovo d' Ippona: *Hoc et ipse Cato in suo carissimo filio indicavit. Nam si turpe erat sub victoria Caesaris vivere; cur auctor hujus turpitudinis pater filio fuit, quem de Caesaris benignitate omnia sperare praecepit? Cur non et illum secum coegit ad mortem? Nam si eum, qui contra imperium in hostem pugnaverat, etiam victorem, laudabiliter Torquatus occidit, cur victus victo filio pepercit Cato, qui non pepercit sibi? An turpius erat contra imperium esse victorem, quam contra decus ferre victorem? Nullo modo igitur Cato turpe esse judicavit sub victore Caesare vivere, alioquin ab hac turpitudine paterno ferro filium liberaret. Quis est ergo, nisi quod filium quantum amavit, cui parci a Caesare et speravit et voluit; tantum gloriae ipsius Caesaris, ne ab illo etiam sibi parceretur, ut ipse Caesar dixisse fertur, invidit, aut, ut aliquid nos mitius dicamus, erubuit? (De Civitate Dei, Lib. I, Cap. XXIII).* Bello è poi, e pieno di nobili concetti il confronto, che lo stesso autore esegue tra Catone e Regolo: confronto in cui a preferenza del primo, fa egli risaltare e la fermezza e la fedeltà e fino il disprezzo in cui ha la vita il secondo. Non dispiaccia ai lettori, che io adorni queste carte di un passo tanto sublime. *Cato enim nunquam Caesarem vicerat, cui victus dedignatus est subjici, et ne subiceretur a seipso elegit occidi. Regulus autem Poenos jam vicerat, imperioque Romano Romanus imperator, non ex civibus dolendam, sed ex hostibus laudandam victoriam reportaverat; ab eis tamen potius victus, maluit eos ferre serviendo, quam eis se auferre moriendo. Proinde servavit, et sub Carthaginiensium dominatione patientiam, et in Romanorum dilectione constantiam: nec victum au-*

franchezza che non valse a procacciare alla patria. Imprendi, o mio spirito, un'opera da lungo tempo prefissa; sottratti alle umane vicende. Ormai Giuba e Petreio si strinsero in lotta, e giacciono spenti l'un per mano dell'altro: risoluto e mirabile accordo, ma non tal che alla nostra grandezza si addica (a). Sconviene a Catone l'impetrare da altri la morte, non men che la vita ». Per me sta che gli dei con grande compiacimento abbian visto, come quel fiero liberator di sè stesso, e provvede all'altrui salvezza, ed apparecchia ai fuggitivi l'uscita: allor che fin dell'ultima notte intende agli studi (b), allor che immerge il pugnale nel venerando seno, e ne sparge le viscere, e colla destra fa uscire quell'anima virtuosissima, la qual non dovea essere contaminata da ferro. Per questo io crederei che fosse riuscito poco sieno ed efficace il colpo. Non bastò agli immortali dei veder Catone in quel punto, solo una volta (c): tanto eroismo non venne meno, e fu richiamato

serens corpus ab hostibus, nec invictum animum a civibus. Nec quod se occidere noluit, vitae hujus amore fecit. Hoc probavit, cum causa promissi jurisquejurandi ad eodem hostes, quos gravius in Senatu verbis, quam in bello armis offenderat, sine ulla dubitatione remeavit. Tantis illoque vitae hujus contemptor, cum saevientibus hostibus per quaslibet paenas eam finire, quam se ipse perimere maluit; magnum scelus esse si se homo interimat proculdubio judicavit. Inter omnes suos laudabiles et virtutum insignibus illustres viros, non proferunt Romani meliorem, quem neque felicitas corruperit, nam in tanta victoria pauperrimus permansit, nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exitia revertit intrepidus (De Civ. Def., Lib. I, Cap. XXIV).

(a) La morte di Giuba, re di Mauritania, e di Petreio suo seguace, trovasi alquanto diversamente descritta da Appiano, e da Irtzio nel libro *De Bello Africano*, ai quali più si uniformano gli storici posteriori. Vinto da Cesare, e non trovando scampo in veruna città, Giuba pensò solo ad affrettar la sua morte. Petreio ed egli si batterono di concerto, col proposito di uccidersi scambievolmente; ma Giuba più forte, compita l'opera sua, sopravviveva al compagno. Allora tentò ferir da sè, ma mancandogli l'animo, si volse con preghiera a un suo schiavo, perchè volesse finirlo, e l'ottenne. Secondo i citati storici, questo fatto avvenne però dopo che fosse morto Catone.

(b) È fama, che Catone si fosse apparecchiato a quell'estremo passo colla lettura del dialogo di Platone intitolato il *Fedone*, in cui all'occasione dell'eroica fine di Socrate, ragionasi, come è pur troppo noto, dell'immortalità dell'anima umana.

(c) Leggi la confutazione di talune strane idee che qui si contengono, nella nota alla fine del Capo ultimo.

per mostrarsi nel cimento il più forte. Perciocchè a compir l'opera suicida, si richiede maggior coraggio, che a cominciarla. E come non avrebbero volentieri i numi visto quel loro seguace, che moriva con tanto chiara e memoranda fine? La morte eterna coloro, la cui dipartita vien lodata pur da quei che la temono.

CAPO III.

Or poi, col procedere del mio discorso verrò mostrando, come non sian veri mali quei che il rassembrano. Di presente io sostengo, che quelle cose cui tu chiami dure, ed aspre, ed abborrevoli, avvengono primamente in pro di quei che le soffrono, secondamente per lo bene dell'universale, di cui più che dei pochi hanno cura gli dei. In oltre, accadono esse a molti che vi si adattano, e che son degni di patire, tuttochè mal ne risentano. Aggiungerò a tutto questo, che simili cose son condotte dal fato, e che bene a dritto, in forza di cotai legge, colpiscono i buoni, anche in quanto son tali. Da ciò ti farò persuaso a non compiangere l'uomo dabbene, il quale può venir dagli altri chiamato infelice, ma esserlo egli non mai.

Sembra più difficile di tutte le cose proposte, ciò che in primo luogo affermai: avvenire in pro di coloro che lo soffrono, tutto ciò che è da noi abborrito ed avversato. E che! dirai, è per loro utile l'essere spediti in esilio, ridotti alla inopia, privati della consorte o dei figli, ricoperti di obbrobrio e di infermità? Se tu di ciò ti sorprendi, ti dovrai pure maravigliare che alcuni siano curati col ferro e col fuoco, e non meno colla fame e colla sete. Ma se teco stesso consideri, che a motivo di guarigione, vengono a taluni rase ed astratte delle ossa (a), ligate le

(a) L'originale dice: *remedii causa, quibusdam et radi ossa et legi*. In verità il *legere ossa*, riferivasi propriamente ad un rito di sepoltura; onde il Properzio: *Ossaque legisti non illa aetate legenda*. Ma Seneca in vari luoghi giovasi di detta frase, al proposito di taluni forti espedienti chirurgici; come quando nel libro *De Consolatione ad Marciam* (Cap. XXII) scrive, non senza facezia: *lacerationes medicorum ossa vivis legentium*, per dinotare quelle operazioni colle quali vengono, in date malattie, segate ed estratte le ossa, o pure amputate le membra (Vc. ancora, *De Beneficiis*, Lib. V, Cap. XXIV).

arterie (a), e recise alcune membra che non potrebbero stare senza il danno del corpo intero; soffrirai che ancor ti si mostri, talune cose dispiacevoli avvenire per lo bene di coloro ai quali succedono; non altrimenti per fermo, che certe cose le quali sono lodate ed appetite, vanno contro di quelli che ne preser diletto: similissime ai mali di stomaco, alle ubbriachezze, e a tutto ciò che per volontà ti uccide. Fra molti solenni detti del nostro Demetrio (b), evvi pur questo che ho da poco ascoltato, e che

(a) Nell'originale leggesi, *extrahi venas*; ma è noto che sotto nome di vene spesso i latini comprendevano anche le arterie. Né altrimenti bisognava intenderla nel presente passo, in cui Seneca accenna al modo di curare gli *aneurismi* per la ligatura, cosa che si pratica nelle arterie e non già nelle vene: testimonianza questa di molto rilievo, poichè viene in confermazione di taluni passi di Celso, a dimostrare che non ignorarono gli antichi l'uso della ligatura in dette malattie, anzi neppur quello della torsione delle arterie per infrenare le emorragie; sì che impropriamente taluni moderni hanno preteso appropriarsene essi l'invenzione.

Giusto Lipsio commenta il medesimo luogo di Seneca, con dire: *Vir eruditus eo refert, quod in quibusdam morbis ut Varibus, vena exciditur aut aduritur, ut Celso jubet* (Lib. VII. Cap. XXXI), *quod ipsum mox dicit eximi venam. At ego aptius veriusque habeam, extrahi venas, id est sanguinem e venis. Metonymia usitata, uti poculum obduci.* Ma in buona pace del rinomato filologo, questa ultima interpretazione è da eliminarsi affatto, come quella che ripugna non solo alla lettera, ma all'idea ed al senso dell'intero contesto, da cui apparisce che si allude a ben altra operazione, che non ad un semplice salasso. Io non voglio qui insistere sulla ragione grammaticale di simile spiegazione; ma egli è certo che lo stesso passo vale a dirimere la disputa, sol che si interpreti colle vedute del senso comune. Imperocchè, siccome in esso si accenna a gravi e difficili operazioni chirurgiche, alle quali è giuoco forza si sottoponga l'infermo per evitare male maggiore, come ad esempio la raschiatura delle ossa, la loro estrazione, l'amputazione di un membro ecc., sarebbe veramente ridicolo ove, in mezzo ad esse, si fosse piaciuto l'Autore allogare il salasso, contro ogni buona logica, e contro i principi dell'arte che ben dimostra di non disconoscere.

In quanto poi alla ustione per porre freno all'uscita del sangue, è questo un mezzo terapeutico antichissimo, che oltre all'essere indicato da Celso (*vena exciditur aut aduritur*), veniva anche suggerito da altri più antichi scrittori: sulla qual cosa non è mai caduto dubbio veruno.

(b) Filosofo Cinico, di cui scrive nella lettera LXII: *Demetrium virorum optimum mecum circumfero; et relictis conchyliatis, cum illo seminudo loquor, illum admiror. Quidni admiror? vidi nihil ei deesse. Contemnere omnia aliquis potest: omnia habere nemo potest.*

ancora sento risuonare nelle mie orecchia. « Niuno, ei disse, mi sembra più infelice di quegli, che non ha mai provato verun caso contrario ». Conciossiachè non fu dato a lui di sperimentar le sue forze. Non ostante che il corso delle proprie faccende fosse stato uniforme, e prima e dopo un suo volo; non mostraron di lui favorevol concetto gli dei: è ad essi sembrato indegno di menar trionfo alcuna volta della fortuna, la quale evita i deboli, quasi dicesse: Che dunque? prenderò io a combattere un tale avversario? tosto ei darassi per vinto: non si richiede tutta la forza mia contro di lui: sarà respinto con una leggiera minaccia, egli non può sostenere un mio sguardo. Volgiamoci ad altri, con cui possiamo stringerci in giostra: mal si addice il lottare con chi è pronto ad arrendersi. Reputa viltà il gladiatore mettersi a fronte del più debole; e sa che vinci senza vanto colui che è sconfitto senza pericolo. Non altrimenti la fortuna cerca per suoi pari i più forti; talui altri con disprezzo trasanda. Assale i più risoluti e i più giusti, per far pruova contro di essi del suo potere. Fa saggio del fuoco con Muzio, della povertà con Fabrizio, dell'esiglio con Rutilio, dei tormenti con Regolo, con Socrate del veleno, con Catone della morte. I grandi esempi non si danno, se non per opera dell'avversa fortuna. È infelice Muzio perchè stende il braccio sul fuoco dei nemici, e punisce il suo errore contro sè stesso? perchè la sua destra bruciata pone in fuga Porsenna, cui non potè far retrocedere col ferro? Come dunque! più felice ei sarebbe se oziose avesse le mani? È infelice Fabrizio, da che, quando fu esente dalle pubbliche cure, coltivò il suo podere? da che fece guerra tanto a Pirro che alle sue ricchezze? (a) da che al focolare intorno, cena quelle stesse radici ed erbe, di cui quel vecchio ai trionfi avvezzo (b) avea reso netto il suo campo? Dunque come! saria stato più felice se avesse ac-

Brevissima ad divitia, per contemptum divitiarum, via est. Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam altis habenda permiserit.

(a) Di ciò parlando lo stesso Seneca, dice nella Lettera CXX: *Fabricius Phyrri regis aurum rejecit, majusque regno judicavit regias opes posse contemnere.*

(b) Trionfo dei Sanniti, dei Lucani; dei Bruzi.

cumulato nel suo ventre peregrina cacciagione e pesci di lontani lidi? se avesse stuzzicato il lentore del nauseante stomaco, colle ostriche di entrambo i mari? (a) se con enormi salse di pomi avesse circondato cinghiali di prima grandezza, presi con molta strage dei cacciatori? (b). E infelice Rutilio, quando quelli che il condannarono soffrono le accuse di tutti i secoli? quando più volentieri comporto

(a) È noto il lusso di cui i Romani facevano sfoggio nelle loro cene, e la ricercatezza che ponevano nella scelta delle vivande; facendosi spesso venire, ad onta di enorme costo, ciò che di meglio poteasi produrre da ciascuna regione. All' uopo Orazio, facendo menzione di talune specie di pesci:

*Sed non omne mare est generosae fertile testae.
Murice Bajano melior Lucrina peloris:
Ostrea Circaea, Miseno oriuntur echini:
Pectinibus patulis iactat se molle Tarentum.
Nec sibi cenarum quivis temere arroget artem,
Non prius exacta tenui ratione saporum.*

(*Satirarum Lib. II, Sat. IV*).

« E qui è (ripeterò col Vico in un suo amenissimo letterario lavoro) non so se mi dica bello o brutto il vedere, con quanto studio si affrettassero i Romani gire incontro alla lor rovina, e come il lusso portato in trionfo dall' Asia, trionfò dei trionfanti. Vitellio, narra Svetonio, fece un piatto stimato due mila e cinquecento docati, nel quale mescolò segati di scari, pesce del mar Carpazio, che sol di tutti ruma il cibo, cervelli di Fagiani e Pavoni, lingue di Pappagalli, interiora di Morene pescate fin nello stretto di Zibalterra: così pregiavano i cibi non dal gusto ma dal valore (lo che era in taluni casi, come dagli esempi addotti); e stravaganti in vero furono le pazzie che facevano nelle Triglie: il ghiotto Ottavio ne comperò una mandata a vendere da Tiberio nella piazza, centocinquanta scudi; Asinio Celere un' altra dugento; talché non dee sembrare meraviglia se quel leccione d' Apicio avesse nella Cucina due milioni e mezzo scialacquato » (*Delle Cene sontuose de' Romani*).

(b) Circondavano i cinghiali con salse di pomi, o di rape, quasi per dinotare, che era quello il cibo prediletto di tali animali. Quindi lo stesso Orazio:

*In primis Lucanus aper, leni fuit Austro
Captus, ut aiebat cenae poter: acris circum
Rapula, lactucae, radices . . . Satyr. Lib. II, Sat. VIII.*

Aveano poi i Romani « piatti di varie forme, come oggi, e fra le altre capaci di portar sulle mense interi i cinghiali, i porci, i vitelli » (Vico, *Delle Cene sontuose de' Romani*).

di esser tolto alla patria, che all' esiglio? quando ei solo fè sentire un rifiuto a Silla dittatore, e invitato a tornare non solo non retrocedette, ma fuggì più lontano? « Ciò veggano, ei disse, quelli che con te si sollazzano in Roma. Veggano largo sangue nel foro, e sul lago Servilio (che fu il teatro della proscrizione di Silla) (a) le teste dei senatori, e molte migliaia di cittadini romani trucidati tutti in un luogo (b), dopo l'ottenuto perdono, anzi per opera del perdono medesimo. Mirino questo coloro che non possono andare in esiglio » (c). Forsechè è felice Lucio Silla, da che, quando nel foro scende, gli si fa largo tra il popolo col pugnale? da che comporta che siano sospese le teste di consolari personaggi, e il costo della uccisione rileva dal questore e dalle pubbliche tavole? E tutto questo si fa da colui che emanò la legge Cornelia (d) I Venia-

(a) Era situato presso il Foro Rumano, dalla parte del Campidoglio. A tal proposito Cicerone: *Multo caecos non ad Thrasimenum lacum, sed ad Servilium vidimus* (. in Sexto Roscio Amer.)

(b) Furono settemila in una volta I Grazie al Cristianesimo, questi orribili esempli sono rimasti alle società pagane.

(c) Publio Rutilio Rufo, avendo cercato di frenare gli abusi dei gabellieri dell'Asia, fu per loro ingiuste accuse condannato all'esiglio, nel quale finì di vivere in età molto avanzata. Fu valente nelle greche lettere, e seguace della scuola Stoica, non di sola teoria ma anche di fatto. Il nostro rinomato Gianvincenzo Gravina lo pone in primo luogo fra gli autori più celebri che illustrarono quel secondo periodo delle Romane leggi, che a distinzione della Giurisprudenza antica, non che della nuova e della nuovissima, chiamann i Giureconsulti Giurisprudenza media. *Mediae autem Jurisprudentiae a Ciceronis aevi profectae, hi celebriores feruntur auctores. Primum loco producam Publium Rutilium Rufum, ejus extrema aetas in pueritiam Ciceronis incidit: graecis litteris cum primis eruditus, P. Mutii Scaevolae ac Panaetii Stoici auditor fuit: ejusque disciplinae alumnus, non mentis et orationis tantum; sed operum quoque severitate, tota vita se praestitit. Siquidem neque injuria unquam, nec gratia victus, utramque adversam pariter ac secundam contempsit fortunam: et Civitatem, quam exul et repetundarum injuste damnatus, reliquerat, etiam oblata a Sylla repudiavit. . . Tribunus plebis fuit, et Consul cum Caio Manilio, anno ab U. C. DCXLVIII, et Asiae Proconsul, teste Pomponio. Decessit in exilio, reliquitque libros de jure non paucos, et orationes aliquant. . . Scripsit idem Rutilius Aiasprias et de vita sua libros (Originum Juris Civilis, Lib. I, §. LVI).*

(d) Nota qui l'autore la contraddizione che passa fra le descritte azioni di Silla, e la sua legge Cornelia *De Injuria* e *de Siciariis*, colla quale si fa a prescrivere ed a punire ogni maniera di aggressione e di violenza. Di essa il citato Gravina: *Non solum vero praeci*

mo ora a Regolo. Forsechè la fortuna gli nocque, per avergli procurato un titolo di fedeltà e di costanza? Passangli la cote i chiodi, e dovunque ei poggia il lacerato corpo gravasi sopra qualche ferita; ed ha gli occhi sospesi in una veglia perpetua. Quanto egli più soffre, per tanto avrà gloria maggiore. Vuoi scorgere come ei non si pente di aver mantenuta a tal costo la sua virtù? Tu lo ristora e lo rimanda in Senato: profferirà la sentenza medesima. Più felice adunque tu credi Mecenate, al quale vien conciliato il sonno dall'eco delle sinfonie, che dolcemente da lontano risuonano, mentrechè è dagli amori agitato, ed afflitto pei giornalieri ripudi della ostinata moglie? Quantunque ei cercasse assopirsi col vino, e al mormorio delle acque (a), quasi per deludere la turbata mente con mille volut-

dit Sylla fraudes, sed pleniori actione a civibus avertit injurias Unde lex Cornelia processit, injurias omnes comprehendens manu illatas, atque, ut scribit Cujacius, atrociores. Ex qua in eos actio dabatur, qui pulsassent aliquem et verberassent, aut in domum alienam irrupissent, vel fraudulenter per tegulas, aliove modo se direxissent, unde directarii, appellantur. Quorum auctores facinorum sita extra ordinem puniuntur, ut in exilium, aut in metallum, aut in opus publicum damnentur (Originum Juris Civilis, Lib. III, §. CII). Tale era la legge Corocelia De Injuriis; ma, proseguirò col medesimo Gravina: Cum hac lege Sylla texisset famam civium, alia texit vitam, ab insidiis sceleratorum hominum, quae appellatur lex Cornelia de Sicariis, et veneficiis: et quamvis aliis armorum generibus vitae hominum appetantur; tamen gula Sicae usus comodior erat et usitator, ab ea legem placuit appellare (Ivi, §. CIII). Eravi pure la legge Cornelia De Falsis, e l'altra chiamata Nummaria, colle quali si punivano le falsità, e le contraffazioni delle monete. Ma dal senso apparisce, che Seneca nel presente passo alluder vuole a preferenza alla legge Cornelia De Injuriis, non che a quella De Sicariis, della quale ultima forma parte anche la legge contro i parricidi. Queste leggi tennero nominate Corneliae, dal Dittatore Lucio Cornelio Silla, che ne fu l'autore.

(a) È indubitato, che gli antichi possedevano il ritrovato degli organi idraulici, ovvero istromenti a suon d'acqua, di cui facevano uso nelle cene, non che per richiamare il sonno. « I suonatori di essi, chiamati Idraulici, o con mano o con piè, come avvisa Marziano Capella nelle nozze di Psiche ed Amore, rendevano il suono ora delle sampogne, or del susurro de' venti, or del mormorio de' fiumi, or finalmente del canto degli augelletti » (Vico, *Delle Cene sontuose dei Romani*). Gli eruditi fanno inventore di detto strumento un tale Ctesibio Barbaro, che visse in Egitto ai Tempi di Tolomeo Evergete, ove pur non se ne dovesse la scoperta ad Archimede, siccome opinasi da Tertulliano. Riferirò quanto al proposito della così detta musica

tuosi trovati; egli resterà vigile sulle piume, non altrimenti che il primo fra tormenti. Ma al primo è di sollievo il soffrire per giusta cagione, e ad essa egli innalza dal suo stato lo sguardo; mentre l'altro ammolito tra piaceri e fiacco per troppa prosperità, è più che dai suoi dissapori, cruciato dalla causa di questi. Non giunsero i vizi a farsi padroni dell'uman genere a segno, che, concessa la scelta della propria sorte, siavi dubbio che i più vogliano nascere Regoli piuttostochè Mecenate. O se alcun vi fosse che si arbilrasse dire, di aver voluto nascere a preferenza Mecenate che Regolo; questo stesso, tuttochè nol palesasse, avrebbe voluto anche meglio esser Terenzia (a). Pensi tu che siasi fatto di Socrate ingiusto governo, da che egli tracannò quella bevanda pubblicamente inviatagli, quasi medela che il rendesse immortale; e disputò sulla morte fino all'ultimo istante? In duro modo si è agito con lui, da che giunse a raggelargli il sangue, e a mancargli il vigor delle vene, pel raffreddamento che a grado a grado lo invase (b)? E pur questi, quanto non è più degno d'invia-

idraulica si scrive dal Pancirollio, il quale raccolse ciò che ne scrissero ed Ateneo, e Plinio, e Vitruvio, e lo stesso Tertulliano. Ctesibius Barbarus, tempore Ptolomaei, qui cognomenio Evergeles usurpatur, in Alexandria Aegypti reperit Organum ex aquae commotione sonum aedens. Erat arae rotundae simile, et canales sive fistulas in aqua tenebat: qua per puerum mota, illae anima seu spiritu replebantur nervulorum quorundam seu lingularum inclusarum medio: atque ita suavissimum edebant sonum, ut tradit Athenaeus (Lib. IV, Cap. XXIV). De eo etiam Plinius disserit (Lib. VII, Cap. XXXVII), et Vitruvius (Lib. X, Cap. XIII). Tertullianus (De Anima, Cap. V.) ait, inventorem hujus fuisse Archimedem Siracusanum, summum mathematicum: et addidit, Organum id multos habuisse tiliarum acies, et per earum unam spiritum recepisce, ad instar organorum nostratum. Instrumentum hoc appellabatur Hydraulicum quod a Graeco descendit. . . Tiburii, quod prope Romam est, iidem fons conspicitur, simili cum arte sonum movens. Sed haud credo, eum ita suavem esse, ut de veteri illo Hydraulico instrumento memoriae est proditum (Guidonis Pancirolli, Rerum Memorabilium sive Deperditarum, Pars I. Titulus XL).

(a) Era la volubile moglie di Mecenate, della quale si è fatto sopra menzione.

(b) Si allude alla descrizione della morte di Socrate, quale si legge verso il termine del *Fedone*, colle seguenti parole . . . « Ma egli (Socrate) nel passeggiare sentendosi già aggravare le gambe, supino si pose a giacere, come prescrisse quegli che dato gli avea il veleno, il quale di lì a poco toccandolo gli esaminò i piedi e le

dia, di tutti coloro ai quali è dato a bere in gemmate coppe (a); ai quali un adulto garzone, destro ad ogni cosa, scioglie con vino la neve sospesa in bicchieri di oro? Cotesli renderanno col vomito tutto che avranno bevuto, assaggiando disgustati la loro stessa bile; ma quegli volenteroso e con lieto animo sorbirà il veleno. Si è detto abbastanza di ciò che riguarda Catone, e il consenso universale confesserà di essere a lui toccata la maggiore delle felicità: a lui che da natura fu scelto, perchè potesse combatterlo con tremenda lotta. Son nocive le inimicizie dei potenti? sia messo a fronte insieme a Pompeo, a Cesare, a Crasso. E rincrescioso l'esser preceduto in onore dagli inferiori? sia posposto a Vatinio. Addolora lo stare in mezzo a civili discordie? difenda una buona causa per tutta la terra, in un modo infelice al par che ostinato. È dura cosa il volger le mani contro sè stesso? ei lo esegua. E che avrò mai con questo ottenuto? di far che sappiano tutti, non esser mali questi, dei quali ho stimato degno un Catone (b).

gambe. Indi più fortemente il piè comprimendogli, gli domandò se sentisse. Socrato disse di no. Quegli di nuovo gli compresse lo gambo, e a poco a poco colla mano ascendendo, ci fece vedere che erano freddo e rigide. Lo toccò di nuovo ed aggiunse, che quando il freddo perverrebbe al cuore, allora morrebbe. Già gli si erano raffreddati i precordi, quando scoprendosi, poichè era coperto di una veste, disse (e questa voce fu l'ultima): O Critone, siamo debitori di un gallo ad Esculapio . . . ».

(a) « Solevano (gli antichi Romani) distinguere e tempestare i vasi di preziosissime gemme, o farli lavorare di basso rilievo; tra quali furon celebri molto quelli di Mentore » (Vico, *Delle Cene sontuose de' Romani*).

(b) È la natura, ovvero la grande anima dell'universo che parla, la quale, secondo le vedute del panteismo stoico, tiene luogo di Dio (Ve. *N. Corso di Filos. Intell.* Vol. III, Parte. III, Cap. II; e *Catech. Rag.* Vol. III, Sez. II, Cap. I).

Io quanto alla esorbitanza poi di riporre una compinta felicità nella virtù, riandisi l'avvertimento fatto nella prima nota del Capo II.

Le cose prospere vanno a seconda del volgo e dei meschini ingegni; ma egli è proprio dell'uomo grande il trionfare delle calamità, che sono il terror dei mortali. Voler poi sempre esser felice, e passar la vita senza dolori di animo, val quanto ignorare il lato avverso della natura delle cose. Sei personaggio insigne; ma da che lo scorgo io, se la fortuna non ti dà l'agio di mostrare il tuo valore? Scendesti nell'Olimpica arena, ma non avvi altri in fuori di te: vi ottieni corona ma non vittoria. Non mi rallegro io con te, quasi tu fossi di virtù fornito; ma qual se avessi ottenuto il consolato ovver la pretura. Sei cresciuto nei titoli di onorificenze. Posso io dire anche lo stesso all'uom dabbene, se il caso contrario non diegli alcuna opportunità, nella quale una volta almeno, avesse potuto mostrar la sua forza. Io ti estimo infelice, perchè non fosti mai tale: passasti la vita senza avversario. Non saprà alcuno a che saresti bastato, e nè pur tu stesso lo sai. Imperocchè vi ha uopo di pruova, per aver contezza di sè medesimo: senza di che, non può conoscer ciascuno il proprio valore. Per la qual cosa, taluni si fecero da sè stessi incontro ai mali che mancavano; e procacciarono alla loro virtù che andava a cader nell'oblio, una occasione che la facesse rivivere. Alcuna volta gioiscono, io dico, i grandi uomini pei casi contrari, non altrimenti che i forti guerrieri per le battaglie. Io udii un gladiator che lagnavasi sotto Caio Cesare (a), per la rarità degli spettacoli: *Oh*, disse, *qual si è perduta vigoria di giovinezza!* È avida la virtù di cimenti, e sta intenta alla sua meta, non a ciò che deve soffrire: imperocchè quel che soffrir deve forma anche parte di gloria. Vantansi i soldati per le ferite, e lieti fanno mostra del sangue che per miglior ventura ancor gronda. Comechè la stessa letizia abbiano coloro che sani ritornano dalla pugna, pure è riguardato più chi ne venne ferito. Iddio, per fermo, prendesi cura di quelli cui vuol far diventare probissimi, semprechè loro offre materia per diportarsi da animosi e da

(a) Da ciò argomenta il Lipsio, che il presente libro fu composto dopo Caligola.

forti : cosa per la quale richiedesi una qualche difficoltà di vicende. Riguardalo qual nocchiero fra le tempeste , qual soldato fra le armi. Onde posso io scorgere , quanta hai fermezza avverso la povertà , se di ricchezze abbondi ? Da che posso rilevare , quanta costanza possiedi contro l'ignominia , l'infamia ed il popolare odio , se invecchi fra gli applausi ? se l'aura propizia ti va a seconda con moto irresistibile , e quasi per una certa propensione degli animi ? Onde accorgermi con quanta calma sopporteresti di restare orbo di figli , se te ne vedi intorno quanti ne hai educati ? Io ti udii quando confortavi ad altrui : allora ti avrèi riguardato , se fossi stato di consueto a te medesimo , se avessi posto freno al tuo stesso dolore. Ah ! non vogliate , vi scongiuro , paventar queste cose che gl'immortali dei destinano , siccome sproni , ad incitamento degli animi. È la sventura l'occasione della virtù. Quelli dovranno a ragione esser chiamati infelici , che impigriscono per soverchia prosperità , che son trattieneuti , quasi in mar senza vento , da una inoperosa tranquillità. Giungerà inopinato tutto ciò che sarà per succedere ad essi : i casi avversi feriscono più gl'inesperti : a un delicato collo è grave il peso del giogo. Impallidisce al sospetto d'una ferita il soldato novello : guarda imperterrito il suo sangue il veterano , che sa d'aver vinto spesso dopo averlo versato. Sicchè Dio mette a prova , sorveglia , esercita quelli che egli ama ed esalta : riserba poi ai venturi mali coloro , ai quali sembra che risparmi e perdoni. Mal vi apponete , se pensate che siane eccettuato alcuno : avrà la sua , quei che visse per lunga pezza felice. Chiunque par che sia rimasto esente , vien conservato al suo tempo. Perchè Dio sottopone i migliori o alle infermità o ad altri incomodi ? Perchè anche negli accampamenti le dubbie imprese ai più coraggiosi si affidano ? Il duce spedisce i più eletti , acciò l'inimico assaliscano con notturni aguali , o ne esplorino le mosse , o scaccino dal suo sito una guarnigione. Niuno fra quei che si avviano , dice : *È con me stato ingiusto il Capitano ;* ma in vece : *Ammi avuto in favorevol concetto.* Non altrimenti coloro che son destinati a tollerar lagrimevoli casi , dicano ai timorosi ed ai fiacchi : *Noi siamo stati tenuti degni da Dio , per dare esempio di quanto soffrir possa l'umana natura.* Fuggite le delizie , fuggite i molli pia-

ceri, pei quali gli animi si snervano, come sopiti in una perpetua ebbrezza, se alcuna cosa non sorvenga ad ammorirli della umana condizione. Quegli cui i vetri garantirono sempre da ogni fiato, che i piedi intiepidi con ripetuti bagni, che cenò al calore nascosto ed egualmente distribuito per le pareti (a); quegli sarà colpito non senza pericolo dai leggieri venti. Se tutto ciò che passa la misura riesce nocivo, ti espone a mille pericoli l'eccesso della prosperità. Conturba la mente, la circonda di vuote immagini, interpone densa caligine tra il falso ed il vero. E non è più soddisfacente il sostenere una perpetua infelicità, che ti renda amico della virtù; anzichè restar distrutto da infiniti e soverchianti beni? Giunge la morte men cruda a chi ha vuoto lo stomaco: se sta indigesto scoppia. Seguono gli dei lo stesso stile cogli uomini buoni, che coi loro alcuni i maestri: i quali maggior lavoro pretendono da quelli, che fanno meglio sperare di sè. Forsechè tu credi che siano dagli Spartani odiati i loro figliuoli, da che mettono a pruova la loro fermezza, con sottoporli a pubbliche battiture? Gli stessi padri li esortano a sopportare da forti i colpi dei flagelli, e fin quando son ridotti laceri e semivivi, ti pregano acciò non si rimangano dall'offrire il piagato lor corpo a nuove ferite (b). Qual meraviglia, se Iddio provoca con dura mano i generosi spiriti? la virtù non può mai presentarsi con un debole titolo. La fortuna ci sferza e ci dilania? soffriamola: non è sevizia, ma lotta: saremo più robusti, quanto più correremo presso agli assalti. Quella è la parte più ferma del corpo, che trovasi esposta a più frequente esercizio. Noi dobbiamo farci incontro alla fortuna, per essere indurati contro di essa medesima. A poco a poco veggaci fatti suoi pari: i continui pericoli ci avvezzeranno ad averli in dispregio. Così i marinai hanno assuefatti i corpi agli urti delle onde;

(a) Vedi il modello di tal cosa nelle pubbliche stufe, o bagni caldi, della dissepolta Pompei.

(b) Era costume degli Spartani, che una volta all'anno, in un dato tempo, con una cerimonia che appellavano *διαμαστιγωσις* (*flagellatio*), i ragazzi venissero battuti con delle sferzate, nel tempio ed innanzi all'altare di Diana (Ve. Plutarco nelle *Istituzioni Lacedaemoniche*). Quelli i quali sostenevano senza piangere o lamentarsi un tale sperimento, venivano distinti con molto onore.

gli agricoltori, incallite le mani; forti le braccia i guerrieri, a vibrar saette; agili le gambe i cursori. In quello è ciascuno più valido, in cui più esercitossi. L'animo per via di sofferenze perviene a disprezzar la forza dei mali: lo che quanto in noi possa, lo saprai se scorgi qual giovamento rechi il travaglio ai popoli nudi, e dalla inopia induriti. Volgi lo sguardo a tutti quelli, che sono oltre ai romani confini: ai Germani, io dico, e a quelle erranti tribù che si incontrano alla volta dell'Istro (a). Per essi è il verno continuo, un cielo ingrato li opprime, cattivo alimento gli appresta uno squallido suolo, difendonsi dalle piogge sotto le capanne e le foglie, tremano dal freddo sopra gelati laghi, si nutrono delle uccise belve. Essi a te sembrano miseri? non avvi infelicità che non fosse mutata in natura dall'uso: chè per gradi si rende piacevole, ciò che ebbe origine dalla necessità. Non hanno abitazioni, non dimore, oltre di quelle che la stanchezza assegna loro in ciascun giorno: quivi debbono procacciarsi meschino vitto colle loro mani: orrenda è la rigidità dell'aria, e i loro corpi son nudi. Questa che a te sembra calamità, forma la vita di tante nazioni. A che dunque ti sorprendi, che gli uomini dabbene siano percossi per esser resi più fermi? Non è saldo nè forte un albero, se non quando è agitato da continui venti: imperciocchè dagli stessi urti viene consolidato, e mette più profonde radici. Sono fragili quelli che crehbero in aprica valle. È dunque di utile agli stessi uomini dabbene (acciò diventino impavidi) lo stare in mezzo a molti disastri, e comportare con pacato animo quelle cose che non son cattive, se non per chi mal le sostiene.

CAPO V.

Aggiungi ora, essere per l'universale vantaggio che ciascun dei migliori combatta, per così dire, e mantengasi in azione. Sta l'intento di Dio nel mostrare ai saggi, che non son beni quelli che il volgo appetisce, nè mali quelli che son da esso avversati: ma si daranno a

(a) Parla delle selvagge nazioni che ai suoi tempi occupavano la parte inferiore del Danubio, come i Sarmati, gli Amaxobii, gli Sciti, ecc.

divedere quai beni, se ei non li compartirà che ai buoni, e quai mali se ei li farà cadere sui cattivi soltanto. Saria abbominevole cosa la cecità, se non altri dovesse perdere gli occhi, in fuori di coloro che il meritano. Aduque siano privati di luce ed Appio e Metello (a). Non sono un ben le ricchezze. Sicchè le possegga Ellio lenone, acciò quando gli uomini avranno idolatrato il danaro nei tempi, lo vedessero anche nei lupanari (b). Non puossi meglio da Dio rendere abbietto ciò che a preferenza si brama, che concedendolo ai più turpi, e negandolo agli ottimi. Ma egli è ingiusto che l'uom dabbene venga estenuato, ridotto fra ceppi o legato, mentre i cattivi con intatto corpo camminano disciolti ed assestati. Che vuoi con ciò? Non è ingiusto, che i forti uomini indossino le armi, e passino le notti nei campi, e stiano vigili sui bastioni; fra tanto che nella città spensierati vivono i molli e gl'impudichi? Che vuoi con questo? Ingiusto non è, che nobilissime vergini vengano deste di notte pei sacri riti, e le men caste si godano un profondissimo sonno? I migliori son obbiati alla fatica. Spesso il Senato delibera pel giorno intero, mentre in quel tempo ciascuno dei più dappochi, o se la passa oziando in campagna, o in un angolo di osteria, o il tempo sciupando in qualche crocchio. Non altro sassi in questa grande società del mondo. Gli uomini dabbene faticano, si cooperano essi e son dagli altri adoprati; e, poichè lo vogliono, non vengono tirati dalla fortuna, ma la seguono e ne eguagliano i passi: se ne

(a) Appio Claudio, diverso dal Decemviro, visse ai tempi di Pirro, ed ebbe soprannome di *Cieco*. Lucio Metello, Pontefice, due volte Console, Dittatore e trionfatore, vinse i Cartaginesi in Sicilia, e perdè la vista in un salto d'armi.

(b) A dir vero non si ha notizia, che i Romani abbiano sospinto il loro superstizioso culto, fino al punto di innalzar templi al danaro. Ma altronde è da osservare, che molte furono le divinità volgari dei Romani, le quali non vennero mai degnate dell'onor degli altari; e santo Agostino ci fa testimonio che, oltre alla dea Pecunia, ebbero essi i numi Escolano ed Argentino, il secondo figliuolo del primo, i quali rappresentavano le monete di rame e di argento. Incirca ad essi scrive egli: *Nam ideo patrem Argentinum Aesculanum posuerunt, quia prius aerea pecunia in usu esse cepit, post argentea*. E soggiunge con molta grazia: *Miror autem, quod Argentinus non genuit Aurinum, quia et aurea subsequuta est* (*De Civitate Dei*, Lib. IV, Cap. XXI).

avessero conosciute le mire, l'avriano ancor preceduta. Questa sovvienmi pure di avere ascolata animosa voce da Demetrio, uomo invillissimo: *Per una sola cosa*, disse egli, *posso di voi lagnarmi, o immortali dei; che non mi avete reso manifesto innanzi il vostro volere: imperciocchè sarei io prima fatto incontro, a ciò che ora eseguo chiamato.* Volete i miei figli? io li educai per voi. Volete parte del corpo mio? toglietela. Non prometto molto: quanto prima dovrò lasciar tutto. Volete il mio spirito? e perchè no! non frapperò indugio, acciò vi riprendiate quello che mi donaste. Volenteroso darovvi ciò che da me chiederete. Tale è dunque il divario: avrei bramato io farvi un'offerta, piuttosto che consegnarvela. Qual uopo vi era di togliere ciò che potevate da me stesso ricevere? Ma nè pur ora mi toglierete alcuna cosa, poichè nulla si strappa a chi nulla vuol ritenersi. A niente mi veggo io costretto, niente con violenza io soffro: a Dio medesimo mi unifermo, ma non servo; tanto maggiormente che io so, come tutto si svolga con una immutabile legge, ab eterno prefissa (a). Noi siamo condotti dal fato, e dal primo istante

(a) Qui l'autore entra da Stoico ad esporre la dottrina del fatalismo: conseguenza immediata della teorica panteistica propria della stessa sua scuola, secondo la quale Dio non si trova al di fuori di questo gran tutto, ovvero di questo animale immenso che si chiama natura. All'uopo Manilio citato da Lipsio:

*Fata regunt orbem, certa stant omnia lege.
Nascentes morimur, finisque ab origine pendet.*

Noi possiamo giovarci di una bella definizione di detta specie di fatalismo, la quale lo ripone in una serie ed in un ordine di cause, di cui l'una vien determinata dall'altra, e tutte derivano da Dio, il quale una sola volta seguò la detta legge e sempre la esegue, ma necessariamente la scrisse e necessariamente l'adempie. E evidente come una sì falsa teorica trovisi in opposizione, e però venga contraddetta dai dogmi della libertà divina, e dell'arbitrio umano: cose che resterebbero ambo distrutte nell'ipotesi del Fato stoico. Ed oltre a ciò può lo stesso sistema esser combattuto, da che non potette Dio esser mosso da alcuna necessità alla produzione delle cose esterne, o allo stabilimento di una immutabil serie di fatti, che necessariamente emanassero dalla sua natura. Si enim (così in breve dimostrasi talo assunto dal nostro Genovesi) *necessitate naturae nudus a substantia illa pendet, id certe est, aut quia a substantia illa per essentialem emanationem fluit; aut quia ad ejus essentiam spectat, seu est ejus attributum essenziale; aut quia sine ea actione plene perfecta et beata esse non potuit.* Primum esse nequit (perchè il contingente non

del nascere di ciascuno, fu disposto tutto ciò che dovesse indi accadergli. L'una cosa dall'altra si svolge: un lungo ordin conduce e le pubbliche e le private faccende. Però noi dobbiamo tollerare tutto da forti: poichè niuna cosa avviene per azzardo, come pensiamo, ma giunge apparecchiata. Fu già una volta decretato di che tu debba gioire, di che raltristarti: e quantunque la vita di ciascuno par che si differenzi per qualche grande specialità, pure la loro somma è la stessa: a noi mortali furon concesse cose mortali. A che dunque sdegnarci, perchè dolerci? a tanto noi siamo serbati. Si avvalga natura come le aggrada di questi suoi corpi; noi pronti a tutto con animo generoso e forte, viviamo sicuri che nulla finisce di noi. Qual cosa è propria dell'uomo dabbene? l'offrir sè stesso al destino. Deve pure ispirar grande sollievo, l'essere trasportato col l'universo intero. Quel che a noi prescrisse si fatta maniera di vivere e di morire, avvince anche gli dei colla stessa necessità: un corso irrevocabile trasporta le cose umane, egualmente che le divine. Lo stesso fattore e regolatore del tutto, segnò ben egli la fatal legge, alla quale ubbidisce: ma se una volta dettolla, sempre la esegue. Non pertanto, perchè fu Dio sì severo distributor di destini, da assegnare ai buoni la povertà, le ferite, le atroci morti? non può l'artefice mutare una materia la quale è passiva (a). Vi ha di certe cose che non ponno

può emanare dal necessario). *Alterum vero nec esse potest: quandoquidem contingentia ad essentiam substantiae aeternae pertinere nequeunt: nec postremum, quando constat ipsam per se optimam esse et beatissimam* (Element. Metaph. Pars I, Prop. CLXXXIV).

Con questo breve cenno, io non ho inteso fare altro che richiamare contro il vecchio fatalismo Stoico talune verità che ho supposto pienamente stabilite, come la libertà umana, e soprattutto la libertà di Dio nell'opera della creazione (Vedi. *N. Corso di Filos. Intellett.* Vol. II, Par. II, Cap. III, art. VIII, e Vol. III, Par. III, Cap. III, §. I; e *Catech. Ragionati* ecc. Vol. I, Sez. I, Cap. II, art. VI, e Vol. III, Sez. II, Cap. II, art. II, §. IV). Mi son poi astenuto del tutto dall'insistere in questo luogo sull'assurdità del panteismo Stoico, sì perchè l'autore non me ne ha qui fornito palesamente il motivo, sì perchè ho assai spesso mostrata la falsità del panteismo in qualsivoglia delle sue molteplici forme, in modo che può riandarsi ciò che ne ho detto, non solo nei luoghi sopraccitati al termine del Capo III, ma ancora nella Parte I^a della II^a delle mie *Dissertazioni*, riguardante i principi della Religion Naturale.

(a) Zenone, e dietro di lui tutti gli Stoici, ammettevano due

separarsi da certe altre : tanto esse consistono insieme , e formano un solo individuo. Gl' ingegni deboli , e presti a cader nel sonno , o in una veglia che è poco dal sonno diversa , risultano di fiacchi elementi : perchè sia formato un personaggio insigne , evvi uopo di destinazione più forte. Egli non troverà un appianato sentiero : conviene che or sia sospinto in alto , ora in basso ; che agitato dai flutti , regga il suo naviglio fra le tempeste. A lui spetta di avanzar cammino con fortuna contraria. Molti gli avvengono aspri e sinistri casi , ma egli ne mitiga il rigore , e li ripiana. Il fuoco raffina l' ero , la sventura forma gli uomini forti. Mira quanto alto deve poggiar la virtù : conoscerai che non può inoltrarsi senza pericoli.

*Erta , in mezzo del ciel , sorge sublime
La prima via , per dove app' na è dato
Agli ardenti destrier , sul fur del giorno ,
Trafelando salir. L' alma rifugge
Dal riguardar le terre sottoposte ,
E il sottoposto mar : tal che sovente
Per troppa tema un gel mi stringe il core.
L' altra è proclive via , che di sicure
Redini ha d' uopo. Suol l' istessa Teti ,
Che mi ricetta tra sue placide onde ,
Suol Teti istessa paventar , non forse
Per quel facil sentier travolto io cada.*

Poi che quel valoroso giovane (a) ebbe tai sensi ascoltati :
Piacemi , disse , di ascendere per quella strada ; mi sarà

principi , l' uno attivo , l' altro passivo : una materia senza forma , e senza movimento , ed un' anima universale (secondo essi principio igneo) che la trasportava e la modificava in mille maniere (Ve. *Examen du Fatalisme* , Tom. I , Epoque II , §. II). Traevano poi profitto da detta distinzione per desumere l' origine dei mali dalla materia : dottrina alla quale vuole andar controposto principalmente il dogma della creazione , secondo il quale non vi ha natura corporea che non dipenda da Dio.

(a) Ognun vede che alludesi al fatto di Fetonte , che secondo le favole , ebbe ardimento

Del carro esser rettor del maggior lume ;

descritto meravigliosamente da Ovidio nelle *Metamorfosi*.

compensato in tal guisa anche il cadere. Nè cessò dall' ispirar terrore nel suo risoluto animo :

*Ma acciò da dritta via non esca e in nullo
Error ti avvolga , attienti appo le corna
Del toro opposto , tra le Emonie frecce ,
E del leon su l' infuocata bocca.*

Dopo ciò esclamò egli :

Alligate i cavalli alla quadriga.

Quelle cose che tu credi mi debbano spaventare , mi spionano. Giovami lo stare là dove trepida lo stesso sole. Il vivere al sicuro è proprio delle anime volgari e deboli : la virtù spiega in alto il suo volo.

CAPO VI.

E tuttavolta , perchè tollera Dio che alcuna cosa di male avvenga agli uomini buoni ? Egli in verità non lo tollera. Mantien lontana da essi ogni sorte di mali , le sceleraggini e le ribalderie , gl' improbi pensieri e gli ambiziosi disegni , e la stolta libidine , e l' avarizia che all' altrui si appiglia : così Egli li custodisce e li fa salvi. Forsechè anche questo pretenderà alcuno da Dio , che mantenga in sicuro fin le suppellettili degli uomini dabbene ? esentano essi medesimi Dio da simil cura , poichè disprezzano le cose esteriori. Democrito rifiutò le ricchezze , giudicandole di peso per una mente colta : perchè dunque ti sorprendi , se Dio comporta che accada all' uom giusto , ciò che questo istesso alcuna volta per sua volontà si procaccia ? Perdono gli uomini buoni i loro figli - e che perciò , se in qualche caso essi stessi li uccidono (a) ? Sono mandati in esiglio : e che per questo , se essi medesimi lasciano alcuna fiala la patria , per non più ritornarvi ? Vengono ammazzati : ma che perciò , se qualche volta rivolgono

(a) Allude a personaggi noti dell' antichità : ma vanno essi nel novero degli uomini degni di lode ? Or chi non vede che è un gentile che parla ?

essi le mani contro di essi medesimi (a) ? Perchè soffrono alcune cose tormentose? acciò inseguino anche agli altri il soffrire: essi son nati per servir di modello. Supponi adunque che Dio dicesse: Di che mai potete dolervi di me, voi ai quali piacque giustizia? Circondai gli altri di fallaci beni, e ne lusingai i leggieri animi, quasi con lungo ed ingannevole sonno: li feci adorni di oro, di argento e di avorio: ma di dentro nulla hanno essi di buono. Questi che voi riguardate come felici, se li divisate non in ciò che sembrano di essere, ma in ciò che in sè sono, li trovate miserabili, sordidi, turpi, e ripuliti solo al di fuori, a simiglianza delle loro magioni. Non è questa sincera e stabile felicità, ma sì una superficiale sua mostra. Sicchè, fin quando ad essi è dato il sostenersi, e far pompa di sè a loro placito, li vedi rilucenti ed alteri: se poi avviene che alcuna cosa li sconcerti e li scovra, allora apparisce quanta vera e profonda deformità si celava sotto quel falso splendore. A voi diedi io beni certi e duraturi: tanto più grandi e pregevoli, quanto più vi ci applicherete e vi farete a considerarli da presso. Concessi a voi lo sprezzare ciò che fa paura, l'annoiarvi di ciò che si fa appetire: voi non risplendete in apparenza; i vostri pregi dall'interno risaltano. Così l'universo, lieto di riguardar sè stesso, disprezza ciò che sta in fuori di esso. Io ho racchiuso in voi ogni bene: la vostra felicità consiste nel non aver bisogno di altro (b). Ma molti avvengono casi funesti, spaventevoli, ingrati a tollerarsi. Perchè io non potei sottrarvi ad essi, ho armato i vostri animi avverso tai cose. Adunque soffrite da forti, acciò preveniate gli stessi voleri di Dio (c): egli è straniero ad ogni sofferenza di mali,

(a) Circa la confutazione del suicidio, riandisi ciò che ne ho detto in nota al Capo II, e Ve. la nota critica, alla fine del Capo presente.

(b) L'autore asserisce ciò in conformità della dottrina Stoica, la quale insegna che la felicità si trova nella virtù. Ve. sopra, la prima nota al Capo II.

(c) Nel testo leggesi; *Ferte fortiter, hoc est quo Deum anteceditis*. Su tal passo bene, avverte il Mureto, non altrimenti che il Lipsio: *Haec vero intoleranda Stoicorum arrogantia est. Parum putarunt, Sapientem suum cum Deo conferre: etiam anteposuerunt. Haec monstra opinionum perterrefacere nos debent, ne umquam ingenio nostro confisi, quidquam de rebus divinis tenere, aut statuere*

voi superiori alla stessa. Disprezzate la povertà : niuno vive sì povero per quanto è nato. Sprezzate la fortuna : io non le ho dato alcun dardo con cui potesse ferire gli animi. Sprezzate la morte , la quale o vi distrugge o vi trasporta altrove (a). Innanzi tutto ho disposto che fosse pronta l'uscita, acciò alcuno non vi trattenesse mal volentieri. Se non vi aggrada il combattere, è a voi concesso il fuggire. Io perciò, fra tutte le cose che reputai per voi necessarie, nulla feci di più agevole che la morte. Posi l'anima in sede accessibile, perchè potesse venirne rimossa. Ponete mente per poco, e vedrete quanto sia corta e spedita la via che a libertà vi conduce. Io non frapposi alla vostra uscita tanto indugio, quanto alla vostra venuta: chè altrimenti un grande impero eserciterebbe la fortuna su voi, se l'uomo dovesse morire con quella stessa lentezza colla quale è nato. Ogni tempo, ogni luogo vi dica, quanto sia facile il rinunciare alla natura, e il respingere i doni suoi. Fra gli stessi altari e i riti solenni dei sacrifici, mentre si implora il vivere, imparate a morire. Cadono per lieve ferita i pingui corpi dei tori, e un colpo di umana destra atterra animali di molto vigore. Recidesi con piccol ferro la giuntura della nuca, e non appena è tagliato il nodo che connette il capo col collo, quella ingente mole stramazza. Non dimora lo spirito in luogo riposto, nè per certo devesi tirarlo fuori col pugnale: non si debbono per l'aperta ferita ricercar le parti più vicine

re, aut pronunciare audeamus. Io ho creduto di poter dare una benigna interpretazione a detta frase, facendo che l'*antecedere Deum*, si riferisse all'obbligo di prevenir quasi (parlando a modo nostro) gli stessi voleri di Dio. Imperciocchè analogamente il medesimo Seneca, in favellando dell'obbligo di uniformarsi al suo preteso fato, avea detto già che gli uomini forti: *Si scissent, antecessissent*; se l'avessero saputo, l'avrebbero prevenuto (V. innanzi Cap. V, pag. 197).

(a) La dottrina materiale e panteistica insieme di un universo corporeo, informato da un principio igneo, ha menato alcuna volta gli Stoici ad ammettere (per altro in opposizione a ciò che essi stessi dicevano), almeno come non priva di probabilità, l'ipotesi che tutto finisse colla morte: ipotesi assurda, contro la quale noi vogliamo si abbiano presenti tutte quelle ragioni, le quali rendono inconcusso il dogma della incorruttibilità non solo, quanto pure della immortalità del principio pensante dell'uomo (V. *N. Corso di Filos. Intell.* Vol. II, Par. I, Cap. II, art. IV, e *Catech. Ragion.* Vol. I, Sez. II, Cap. I, art. III).

al cuore (a): la morte ti si offre assai pronta. Io non assegnai un determinato luogo a tai colpi: ei vi si può accedere per dove piace. Quello stesso che si dice morire, quando l'anima si diparte dal corpo, è più breve di ciò che si richiede per aver senore di tanta velocità. O che un nodo ti si forma tra le fauci, o l'acqua ti soffoca il respiro, o la durezza del sottoposto suolo ti fracassa il capo per una caduta, o il fuoco trangugiato preclude l'uscita all'esalar dell'aria (b); che che fosse di ciò, l'anima se ne fugge sollecita. A che tanto ritegno? Temele sì lungamente, ciò che si esegue in un punto (*)?

(a) Accenna alla sede dell'anima, che secondo l'antica filosofia italica stava nel cuore. Si ascolti il Vico che, giusta le vedute di detta filosofia, discute *De Animi Sede. Animi sedes et domicilium*, così egli, *antiqua Italiae philosophia cor esse opinata est: nam Latini vulgo in corde prudentiam collocatam, et in corde versari consilia, et curas, et in pectore inveniendi acumen, seu, ut Plautine loquar, et pectore acetum, hoc est ingenium promi loquebantur: et illae praeetera locutiones, cor hominis et excors pro stupido, vecors pro demente, vocors pro tardo ad cogitandum; contra cordatus pro sapiente: unde P. Scipio Nasica Corculum dictus, quia Romanorum omnium sapientissimus oraculi sententia iudicatus (De Antiquiss. Italarum Sapientia, ex latinae linguae originibus eruenda, Cap. V, §. II).*

(b) Narrasi che Porcia moglie di Bruto, avesse in tal guisa tolta la vita a sè stessa.

(*) *NOTA CRITICA — CONFUTAZIONE DELLA DOTTRINA STOICA DEL SUICIDIO, SOSTENUTA DA SENECA.*

È rincrescioso che Seneca abbia voluto chiudere il suo libro con una diceria sì riprovevole, e sconvieniente alla sapienza di chi suppone egli avesse dovuto farla. Imperò a me sembra di non potere astenermi dal mostrare, alquanto di proposito, la pravità di quell'atto, che già altrove chiamai immane, crudele, pieno di nefandezza e di orrore, qual è il suicidio, sotto qualunque aspetto si offrisse (Ve. *Saggio di Filosofia Morale*, Vol. II, Sez. II, §. III, e IV). E con ciò intendo mantener saldo un punto sì rilevante di morale, e di pubblico bene, non pur contro di Seneca e gli antichi Stoici, ma ancora avverso a tutti quei moderni (come il finto *Jacopo Ortis* nelle sue *Ultime lettere*), che in seguito di qualsivisia principio, si fanno o si possono fare ad oppugnarlo.

Nun dubbio che molti sono quelli i quali si ammazzano per effetto di qualche malattia mentale, come i maniaci, i mono-melancolici, i dementi, e tutti coloro che tratti dalla disperazione, giungono a toccare il culmine di queste stesse alienazioni di mento, sì che restano tesi sull'istinto della conservazione, e sull'amor della vita (Ve. *Cenno su di una nuova Classificazione e di una nuova Statistica delle Alienazioni Mentali*, fondate su principi Frenologici, con-

siderati nei loro rapporti con la patologia del cervello, di Biagio Miraglia, Aversa 1847). Ma questo che può dirsi suicidio *di fatto* e non *di principio*, deve interessare le scienze *Fisiologiche* e *Patologiche*, anziché la Filosofia.

Noi vogliamo portar la nostra attenzione su quella maniera di suicidio, che proviene da false convinzioni e da erronee dottrine, a che perciò riveste palcissimamente una forma teorica e morale insieme. Spetta alla sana Filosofia l'oppugnare in questa parte l'opera desolatrice dei sistemi, delle perverse opinioni e degl'ingannevoli sofismi.

Anche nella classe di quei suicidi i quali hanno pervertita la mente da qualche fallace dottrina, conviene distinguere la causa che spinge al suicidio, dal principio assurdo che la domina e l'accompagna. Se ne eccettui Empedocle, che si gettò nell'Etna per procacciarsi onori divini, un tal Cleombroto che si ammazzò per l'eccesso di amore verso quella immortalità che avea trovata descritta in Platone (Santo Agostino, *De Civitate Dei*, Lib. I, Cap. XXII), e tutti quelli che diedero le loro vite spontanei, o per placare lo sdegno dei bugiardi numi, o, come Curzio, per lo bene della loro patria; la parte maggiore dei suicidi non è stata spinta da altro all'enorme atto, che dal peso dei dolori e delle afflizioni, le quali hanno per avventura potuto render grave e tormentosa la vita. In verità scarsissimo è il numero dei mali senza rimedio, e che non lasciano la speranza del meglio: che il più delle volte sono le passioni, la fantasia, i vizi o l'umor tetro degli uomini, quelli che coloriscono di fosca tinta delle sventure, che forse nel momento appresso o si dileguano, o si calmano, o vengono compensate da qualche vantaggio. L'esistenza all'incontro è un bene, di cui puossi sempre e da ognuno profittare, o godeodone per quell'abituale piacere che dà la vita, o giovandoci delle sue amarezze per accrescere la vigoria dell'animo e renderlo superiore alle avversità per opera della virtù, o meritando un compenso per la vita futura.

Crederci di allontanarmi troppo dal mio scopo, se qui volessi anch'io prendere a combattere di proposito quella dottrina sostenuta fra gli altri dal signor di Maupertuis, la quale presume che, fatto il calcolo, sia la somma dei mali sempre maggiore della somma dei beni, tal che niuno possa esser contento del vivere (*Essai de Philosoph. Morale*, Ch. II). Ammesso che l'uomo sia felice e debbasi chiamar pago della vita, sol che la somma dei beni superi di alcun poco quella dei mali, quanto non è superiore il numero di quelli i quali, secondo lo stesso autore citato, si debbono dire felici? Perché son pur pochi coloro che dopo avere eseguito alla meglio il calcolo dei beni e dei mali, non siano tuttavia contenti di vivere. E quanti non vi ha di umore allegro e sollazzevole, i quali non hanno uopo né fanno ricorso a calcolo alcuno? Tuttavolta ciò che io non compio da me, reputo bene eseguirlo col signor Zannotti, il quale esamina brevemente le ragioni addotte dal mentovato autore. Eccone le parole.

« Primamente argomenta (il Maupertuis) a questo modo. Il viver dell'uomo altro non è, che un continuo desiderare di passar da una ad un'altra cosa, e così cambiar continuamente quella commozione, o sentimento dell'animo, che i presenti oggetti in lui risvegliano. Il che se è vero, mostra bene, che l'uomo non è giammai contento di quel sentimento che egli prova al presente, e piuttosto amerebbe di non averlo; e

ciò posto quel sentimento è un male; dunque tutta la vita non è altro che una continuazione di mali. Così l'autore francese. Leviamo via noi, se possiamo, questa disperazione. Io stimo dunque che non ogni sentimento dell'animo, il qual voglia cambiarsi, debba dirsi male, potendo voler cambiarsi un bene in un altro maggior bene: il che facendosi, non lascia quello che si cambia di essere un bene, ma è un bene minore. Come se uno cambiar volesse il piacere che a lui viene dalla ricchezza, in quello che a lui venir potrebbe dalla scienza: che non perciò si direbbe, che la ricchezza non fosse un bene, ma direbbesi che è un bene minore della scienza ».

« Nè mi si dica, che secondo la definizione del Francese il male non è altro, che un sentimento dell'animo che l'uomo vorrebbe non avere, antepone la privazione di esso a lui stesso. Perché colui che vuol cambiare un bene in un altro, non antepone al bene che vuole cambiare, la privazione di esso, ma l'antepone ad un altro bene. Altrimenti, se fosse male tutto quello che vuol cambiarsi, qual cosa sarebbe non mala? Qual bene è che l'uomo, possedendolo, non lo cambiasse di buona voglia in un maggiore? Senza che, quante volte interviene che l'uomo voglia cambiar quel bene che ha in un altro, e non voglia però cambiarlo di presente? Imperocchè conoscendo, che quel bene che egli ha gli conviene ora, e tra poco gliene converrà un altro, è contento di godersi ora quello che ora gli conviene, desiderando poscia di cambiarlo in altro che ad altro tempo gli converrà; nè dirà per questo che non sia un bene quello che egli ora si gode. Perché se male deve dirsi tutto ciò che noi desideriamo che cessi una volta, male sarà la commedia, male la caccia, male il convito: perciocchè chi è che vuole, che la commedia, o la caccia, o il convito durasse sempre?... »

« Per la qual cosa io non credo, che sia generalmente vero quello che alcuni dicono, cioè che ogni desiderio sia infelicità e miseria, veggendosi che molto piace all'uomo non solamente il conseguire il bene, ma ancor l'aspettarlo. Laonde meno mi persuade il secondo argomento del nostro autore, il quale è questo. Come l'uomo comincia a desiderar qualche cosa, così tosto vorrebbe averla conseguita, nè più soffre verun indugio; anzi vorrebbe (vedete l'impazienza dell'uom francese) che tutto quel tempo, il qual va innanzi al conseguimento di ciò che desidera, fosse annientato. Onde ne segue, che essendo l'uomo in continui desideri, deve voler annientata tutta la vita sua ».

« Al che io rispondo che pochi sono i desideri tanto ardenti e così impetuosi, che soffrir non possano qualche dimora. Anzi chi è mai che tanto desideri alcuna cosa, che non sia però contento di vivere anche prima di conseguirla, bastandogli per qualche tempo la speranza? E quando bene questa gli mancasse, non per ciò bramerebbe egli di non essere, potendo avere altri beni onde confortarsi. Nè credo io già che colui che va a Roma, desiderando vedere quelle belle statue, e quei palagi e quelle colonne e quegli archi, nè potendo arrivarvi che in termine di alquanti giorni, volesse che quei giorni fossero annientati; o non più tosto lasciarli correre, e trovare intanto per via buon albergo. Quel giovane desidera la scienza, che non può conseguire se non dopo il corso di più anni. Diremo per questo che egli sia infelice per tutti quegli anni, e debba perciò volere che que-

gli anni non corrano? Nei quali anni, se egli è privo di quella scienza che desidera, non è privo però della bellezza, non delle ricchezze, non dei comodi, non degli onori, dei conviti, dei giuochi, delle feste; ai quali beni può anche aggiungere la speranza ch'egli ha, di dover essere a qualche tempo chiaro per molta scienza e famoso. Io non finirei mai, se volessi andar dietro a tutti gli esempli di questi desideri quieti e tranquilli, che non levano all'uomo il piacere del vivere ».

« Né anche mi muove la terza ragione, che l'autor francese adduce dicendo, che l'uomo cerca innanzi tutto di ricrear l'animo, e sollazzarsi non per altro che per fuggir la noia: segno che le noie gli son purc intorno tutto il dì. Ed io dico che se egli trova quel sollazzo che cerca, verrà per questo stesso a fuggir le noie, e non le sentirà; ed avrà doppio piacere, avendo quello di sollazzarsi, e quello di fuggir la noia. Perché io non credo già, che volendo l'uomo non sollazzarsi voglia solamente non sentir molestia, ma credo che voglia anche gustar la dolcezza del piacere; nè si contenterebbe di essere come un sasso, che è privo dell'una e privo ancor dell'altro. Non dicasi dunque l'uomo infelice, perciocché studia del continuo alleviar la sua miseria coi piaceri; che anzi è da dirsi felice, perchè può in tal modo alleviarla » (*Ragionamento del Signor Francesco Maria Zannotti, Cap. II, in fine della sua opera che ha per titolo La Filosofia Morale secondo l'opinione dei Peripatetici*).

Ma anche quando si ammettesse che i mali che accompagnano l'esistenza, fatto il computo, risultassero maggiori dei beni, fino al momento attuale; chi potrà asserire che da ora in poi, mutate le veci, non saria per avvenire il contrario? Non si troverebbe egli smontato allora il suicida, se avesse atteso in calma il pacifico scioglimento e il termine di sua vita? Non avrebbe egli redarguito le corte vedute e l'incompiuto calcolo della sua mente dalle passioni offuscate? Perciocché, chi può mettere a confronto la somma completa dei mali con quella dei beni, se non ha aspettato l'ora ultima del viver suo? e chi questa attende come potrebbe mai, senza contraddizione nei termini, appartenere al numero dei suicidi?

E tuttavia, suppongasì pure che i mali della vita potessero togliere ogoi beneficio della presente esistenza; noi non avremmo punto il diritto di invenir contro la nostra vita stessa, e distruggerla; come non abbiamo il diritto di attentare a ciò che è di altrui proprietà, e molto meno a ciò che è d'immediato dominio di Dio, quale appunto è il nostro essere creato e conservato da Lui. Questa ragione da cui nasce il dovere di non offendere in verun modo noi stessi, è assoluta, come lo è nel principio di causalità la dipendenza dell'effetto dalla causa. Dovremmo anche nella ipotesi di soverchianti mali, sostenere e trarre profitto per lo nostro morale perfezionamento, da quelle amarezze delle quali una mano superiore ha voluto spargere il sentiero di nostra vita; senza che per questo potessimo crederci autorizzati ad un'atrocità, che ledendo la legge morale, non potrebbe mai andare immune, per ordine provvidenziale, da una severa punizione futura. Se la detta legge è la sola norma delle nostre azioni, ogni idea di bene o di felicità che trovasi in opposizione con essa, non può che nascondere un vero male, sotto qualsivoglia sem-

bianza ingannevole. All'opposto, seguendo la legge, non si tarderà a trovar quei beni reali, che sublimano l'anima, e il più delle volte finiscono con giovare all'uomo intero, in modo tanto più grato ed allettivo, quanto che spesso è stato men preveduto.

Dopo ciò noi siamo nel grado di dire, che il suicidio sia non solo il più atroce e vituperevole, ma ancora il più stupido ed irragionevole dei delitti. Invano, considerandolo sotto un aspetto puramente civile, si ingegnerà a scriver di esso un autore venuto già in molta fama: « Chiunque si uccide fa un minor male alla società, che colui che ne esce per sempre dai confini; perchè quegli vi lascia tutta la sua sostanza, ma questi trasporta sè stesso con parte del suo avere » (Cesare Beccaria, *Dei Delitti e delle Pene*, §. XXXII). Anche sotto il notato rapporto utilitario, chi si uccide, io ripiglio, s'invola irrevocabilmente all'umanità tuttaquanta; mentre chi spazia, trasferisce solo in un'altra società quell'individuo e quei beni che toglie alla sua.

Mostrato di nissun vigore il solo motivo (qual è quello di soverchianti ed intollerabili mali), dal quale taluni atabilari filosofi voleano trarre argomento per giustificare il suicidio; non ci staremo per nulla a confutare in diviso le loro asserzioni, non che le tristi declamazioni che emettono. Ed apparirà, a mo' di esempio enormemente deforme l'antica dottrina di Egesia Cirenaico, seguace di Aristippo, e propugnatore famoso del suicidio appo gli antichi: il quale, dietro i principi della filosofia del piacere, e di una voluttà corporea che fugge ognora innanzi a colui che la insegue, presumea dimostrare, che il nulla è il solo bene dell'uomo, e che la vita è un dono funesto, al quale non altro può mantenerci ligati, che o la debolezza o la insania (Ve. Diog. Laerzio, *De Vitis Philos.* in Heges.). L'istoria ci narra che Egesia era sì compenetrato di tali principi, ed esponeva i suoi sentimenti con tanta forza, ed in maniera così insinuante, che molti dei suoi discepoli, uscendo di sua scuola, si davano volenterosi la morte. Cicerone riporta, che Tolomeo per frenare cotale specie di furore, proibì ad Egesia di parlare delle sventure della umanità (*Tuscul. Quaest.* Lib. I).

Ma oltre al predetto unico incentivo, il suicidio teorico va sempre subordinato a qualche errore solenne, il quale annecchi talmente il lume dell'intelletto, da impedirgli di considerare la vera destinazione dell'anima dopo la morte, e quell'ordine provvidenziale eterno, che tarda sì ma non manca ad aggiustar le misure dei premi e delle pene, ed a coloro che non invano avranno meritato i primi, ed a quelli che, con stolto consiglio, avranno creduto potersi sottrarre alle seconde. Dal che si vede, che gli errori dei quali parlo, debbono grandemente alterare la natura dell'anima, e le sue relazioni con Dio, senza arrestarsi neppure a diguisare l'essenza di Dio medesimo. In effetti, i prefati errori che campeggiano nelle menti dei suicidi teorici, si ponno tutti ridurre a due specie principalissime: il materialismo dico, e il panteismo (Ve. sopra, Cap. II, nota a pag. 181).

Il materialismo si sforza di persuadere, che non sia da temersi la morte perchè con essa tutto finisce. La quale opinione era appunto quella dei Cirenaici seguaci di Egesia, non che degli Epicurci, a

nome dei quali Tito Lucrezio Caro, dopo aver discorso, uniformemente ai dogmi di sua setta, della natura corporea e mortale dell'anima, ne deduce, che :

« Nulla dunque è la morte, e nulla all' uomo
 Appartenersi può, poichè mortale
 È l' alma: e come nei trascorsi tempi
 Nulla afflitti sentimmo, allor che il fero
 Annibale inondò d' arme e d' armati
 Del Lazio i campi, e che squassato il tutto
 Da così spaventevole tumulto
 Di guerra, sotto l' alte aure dell' etere
 Tremò sovente, e fu più volte in dubbio
 Sotto qual di due popoli dovesse
 Cader l' impero universal del mondo;
 Tale appunto sentir nulla potremo,
 Tostochè fra di lor l' anima e il corpo
 Dell' union dei quai l' uomo è formato,
 Disuniti saranno. A noi per certo
 Che allor più non saremo, accader nulla
 Più non potrà: non se confuso e misto
 Fia con la terra il mar, col mare il cielo ».

E poco appresso ripete :

« Omai ne lice
 Senza dubbio affermar che nella morte
 Non è di che temere, e che non puote
 Chi non vive esser mai dolente e misero,
 Nè punto differir da quei che nati
 Unqua al mondo non son, quello a cui tolta
 Fu da morte immortal vita mortale ».

Da che facendo passaggio a persuadere quella risoluzione di suicidio che doveva indi egli stesso mettere in opera, prosegue con la seguente funesta esortazione.

« Al fin se voci la natura istessa
 Fuor mandasse repente, ed in tal guisa
 Prendesse a rampognare: E qual sì grave
 Causa o sciocco mortal ti spinge al duolo?
 Perchè temi la morte e perchè piangi?

 Perchè di viver sazio omai non parti
 Dal mio convito, e volentier non pigli
 La sicura quiete? e se profuso
 Stavi ciò che godesi, e se la vita
 T' offende omai, per qual cagione o stolto
 Cerchi d'aggiunger più quel che di nuovo
 Dee malamente dissiparsi e tutto
 Perire a te noioso? e non piuttosto

FINE alla vita ed al travaglio imponi?
 Conciossiachè oggimai nulla mi resta
 Che machinar per te, nè trovar posso
 Cosa che più ti piaccia: il mondo è sempre
 Lo stesso, a se per gli anni ancor non langue
 Il corpo tuo, se per vecchiezza estrema
 Non hai le membra affaticate e stanca;
 Sappi che nondimen ciò che ti resta
 Sarà sempre il medesimo, ancorchè viva
 Stessi ben mille a mille atadi, ed anco
 Mai per morir non fossi. E qual risposta
 Dar potrem noi, se non che la natura
 Giusta lite ne muove e il vero espone? »

(*Della Natura delle Cose*, tradotto da A. Marchetti, Lib. III). Tale è sull'argomento in parola la dottrina di uno scrittore, che il primo espose in latini carmi la filosofia di Epicuro, e a cui a ragione fu fatto rimprovero di aver ridotto l'empietà a sistema, con rinnegare metodicamente ed anima, e divinità, e provvidenza, e vita futura, e leggi morali, ad ogni culto di religione; senza ammettere altro che una materia in varia guise modificata, esistente per sé stessa in mezzo ad un vuoto infinito. Qual meraviglia, se in una serie di insegnamenti sì rei, abbia trovato luogo anche la teoria del suicidio? Ma dall'altra parte, a che affaticarsi a confutarla di vantaggio, se è solo bastevole il controporre a dottrina sì guasta i già stabiliti dogmi (Va. le mie Opere di Filosofia Teoretica) della spirituale ed immortale natura dell'anima, non che quello della provvidenza di Dio, contro i quali inutilmente si è dibattuto sempre e l'antico e il moderno materialismo?

Il panteismo è poi, come abbiám sopra accennato, l'altro erroneo principio che ha potuto generare quella teorica del suicidio,

« Che crede col morir fuggir disdegno,
 Ma ingiusto rende sé contra sé giusto » .

(Dante, *Inferno*, Canto XIII). Che in effetti, supponendosi dai panteisti che unica sia e divina la sostanza di tutte le cose, dalla quale tutto dimana, e in cui riassorbesi tutto; credono che anche le anime umane, dopo la loro separazione dai corpi, debbano immedesimarsi con Dio. E poichè la vita è l'ostacolo per una riunione sì fatta, pensano essi che si debba non pure desiderare ma affrettare il suo termine: donde ci si fanno propagatori e difensori del suicidio. Perciò troviamo che un tal sentimento campeggia nelle dottrine ed in tutto il modo di pensare dei panteisti Indiani: i quali appunto promulgarono il suicidio, come l'atto della più compiuta abnegazione dei piaceri sensibili, e di sé stessi, al cospetto di Dio; e come il mezzo che ne fa anticipare il fortunato istante della ricongiunzione con Brama: termine di ogni spirituale desio, frutto di lunghe pene, ed ottenimento di beatitudine. Quindi appo di essi stimato veniva quale atto di generosa filiale pietà (vedi mirabile amora!) l'ammazzare i propri genitori, se per avventura la loro vita protravasi oltre di un

dato termine. Ma che dir di meglio per confutare opinioni sì strane, e troncarle nella loro origine; che richiamare alla mente ciò che per disteso si è altrove da noi ragionato (V. le mie Opere di Filosofia Teoretica), circa la vera natura di Dio e delle anime umane, in opposizione delle dottrine panteistiche di emanazione, palingenesi e riassorbimento di tutte cose in Dio?

Così non pur ci troviamo di avere escluso siccome illegittimo il preteso motivo giustificante l'atto del suicidio; ma scorgiamo ancora dileguarsi col materialismo e col panteismo, i due falsi principi che presupposti sono dal suicidio teorico. Ed è ciò doppiamente valevole contro di simil dottrina, qual si ritrova sostenuta dai filosofi Stoici, presso i quali il materialismo era panteistico, siccome il panteismo era materiale: a cagion che confondevano essi Dio coll'universo corporeo, investito da un principio di ignea o di eteroa natura; nè altro riconoscevano in fuori della materia, comechè sottile, e dei corpi. Di qui nasceva poi che gli Stoici, alcune volte per giustificare il suicidio, ricorrevano al delfato materialista, che tutto finisce per l'uomo col dissolvimento della membra, ed alcune volte invocavano il pronunciato panteistico, che la morte accelera il momento della ricongiunzione con Dio, ovvero il ritorno delle anime particolari all'anima universale. Chi si addentra per poco in siffatta filosofia, avvedesi facilmente dell'incerto fluttuar degli Stoici, fra tali contrarie ipotesi. Seneca stesso, che senza fallo è il più castigato tra i moralisti gentili, o si mostra titubante su tal particolare, allorchè inculcando il disprezzo della morte, scrive nel Capo ultimo del nostro libro: *Contemnite mortem, quae vos aut finit, aut transfert*. Laonde scorgesi l'uopo di mantener saldo ad un tempo, contro il materialismo Stoico il dogma della spiritualità ed immortalità dell'anima umana, e contro il panteismo che l'accompagna il dogma della esistenza di un Dio puro e semplicissimo, superiore infinitamente non che distinto e dall'universo materiale o dagli spiriti umani.

Dopo ciò che ho sopra osservato circa la tragica fine di Catone, io nulla penso dover soggiugnere a dimostrare, che una volontaria morte non è mai mezzo nè legittimo nè degno di anima forte, per evitare i ceppi o l'onta che gravitano sul collo dai vinti (V. Capo II, nota a pag. 181). Noi riportammo a tal uopo il grava giudizio di santo Agostino, obo a confronto dell'atrocia di Catone preferisce la fermezza di Attilio (Ivi). Or non sarà inopportuno il conoscere ciò che da questo stesso illuminato dottore si scrive contro la morte volontaria, come rimedio di infamia, o di ricevuta grave onta. È per lui proscritto il suicidio, per la ragione stessa per la quale l'omicidio è vietato. *Nam utique si non licet privata potestate alicui hominem occidere vel nocentem, cujus occidendi licentiam lex nulla concedit; profecto etiam qui seipsum occidit homicida est. Et tanto fit nocentior cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qua se occidendum putavit* (De Civitate Dei, Lib. I, Cap. XVII). Un tal criterio vien poi adoperato da lui come segue. Quando l'Isa-riota, dopo l'infame tradimento, per colmo di furore si uccise, togliendo a sè stesso ogni via di salutar pentimento, a disperando nell'atto medesimo del perdono di Dio; raddoppiò allora quel forsennato

il suo primo delitto. E tuttavia Giuda con ammazzar sè stesso, tolse dal mondo un uomo perverso. Or poi non sarà più riprovevole ancora colui che sè medesimo uccide, senza che prima si fosse fatto reo di alcuna colpa; ma solo per una falsa idea di onestà o di onore perduto? *Cur autem homo, qui mali nihil fecit, sibi malifaciat, et seipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatur nocentem; atque in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum? At enim, ne vel aliena polluat libido metuitur. Non polluet si aliena erit; si autem polluet, aliena non erit. Quis tandem sana mente putaverit se perdere pudicitiam, si forte in apprehensa et oppressa carne sua, exerceatur et expleatur libido non sua? Si enim hoc modo pudicitia perit, profecto pudicitia virtus animi non erit; nec pertinebit ad ea bona quibus bene vivitur, sed in bonis corporis numerabitur* (Op. cit. Lib. I, Cap. XVIII). Confatta è la distinzione segnata da santo Agostino fra la castità del corpo e quella dell'animo. E già ognun si accorge, che in tal modo voleva il dottissimo Padre farsi strada a pronunciar giusto giudizio della pudica ed infelice moglie di Collatino. Il Capitolo in cui si occupa egli di tale argomento, forma uno dei più classici luoghi della sua rinomata opera *Della Città di Dio*; e chechè mi si dica, io voglio qui riferirlo per intero ad istruzione e ad ammirazione dei lettori. I quali soprattutto non vorranno fare sfuggire alla loro attenzione, il confronto che vi si trova fra la pagana Lucrezia e talune delle prime vergini Cristiane, che simili a quella per lo ricevuto oltraggio, si trattengono però dall'imitarla in quanto al violento proposito di rivolgere le mani omicide contro il proprio lor petto. Or ecco le parole del citato Padre, colle quali io metto fine a questo mio qualunque sia breve lavoro.

Lucretiam certe matronam nobilem veteremque romanam, pudicitiae magnis asserunt laudibus. Hujus corpore cum violenter oppresso Tarquintii regis filius libidine politus esset, illa scelus improbitissimi juvenis marito Collatino et propinquo Bruto, viris clarissimis et fortissimis indicavit, eosque ad vindictam constrinxit. Deinde foedi in se commissi sceleris aegra atque impatiens se peremit. Quid dicemus? adultera haec, an casta iudicanda est? Quis in hac controversia laborandum putaverit? Egregie quidam ex hoc veraciterque declamans ait: Mirabile dictu; duo fuerunt, et adulterium unus admisit. Splendide atque verissime. Intuens enim in duorum corporum commixtione, unius inquinatissimam cupiditatem, alterius castissimam voluntatem; et non quid conjunctione membrorum, sed quid animorum diversitate ageretur, attendens: Duo, inquit, fuerunt, et adulterium unus admisit. Sed quid est hoc, quod in eam gravius vindicatur, quae adulterium non admisit? Ille patria etiam cum patre pulsus est; haec summo est mactata supplicio. Si non est illa impudicitia, qua invita comprimitur, non est haec justitia, qua casta punitur. Vos appello leges iudicesque Romani. Nempe post patrata facinora, nec quemquam scelestum indemnatum impune voluistis occidi. Si ergo ad vestrum iudicium quisquam deferret hoc crimen, vobisque probaretur, non solum indemnata, verum etiam castam et innocentem intersectam esse mulierem; nonne cum qui id fecisset severitate congrua plecteretur? Hoc fecit illa Lucretia, illa

sic praedicata Lucretia: innocentem, castam, vim perperam Lucretiam, Lucretia insuper interemit. Proferre sententiam. Quod si propterea non potestis, quia non astat, quam punire possitis, cur interfetricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis? Quam certe apud inferos iudices, etiam tales, quales poetarum vestrorum carminibus cantantur, nulla ratione defenditis, constitutam scilicet inter illos,

. Qui sibi lethum
Insones peperere manu, lucemque perasi,
Proiecere animas, quibus ad superna redire
Fata obstant, tristisque palus innabilis unda
Alligat, et novies Styx interfusa coerces.

(*Aeneid.* Lib. VI, v. 434). An forte ideo ibi non est, quia non insonem, sed male sibi consciam se peremit? Quid si enim, quod ipsa tantummodo nosse poterat, quamvis juveni violenter irruenti, etiam sua libidine illecta consensit? Idque in se puniens ita doluit, ut morte putaret expiandum? Quamquam ne sic quidem occidere se debuit, si fructuosam posset apud deos falsos agere poenitentiam. Verum tamen si forte ita est, falsumque est illud, quod duo fuerunt, et adulterium unus admisit; sed potius ambo adulterium commiserunt, unus manifesta invasione, altera latente consensione, non se occidit insonem, et ideo potest a iuratis ejus defensoribus dici non esse apud inferos inter illos, qui sibi lethum insones peperere manu. Sed ita haec causae ex utroque latere coarctatur, ut si extenuatur homicidium, adulterium confirmetur; si purgatur adulterium, homicidium cumuletur. Nec omnino invenitur exitus ubi dicitur: Si adultera, cur laudata? si pudica, cur occisa? Nobis tamen in hoc tam nobili foeminae hujus exemplo, ad iustos refulandos, qui Christianis foeminis in captivitate compressis, alieni ab omni cogitatione sanctitatis insultant; sufficit quod in praeclaris ejus laudibus dictum est: Duo fuerunt, et adulterium unus admisit. Talis enim ab eis Lucretia magis credita est, quae se nullo adulterino potuerit maculare consensu. Quod ergo seipsam, quoniam adulterium pertulit, etiam non adultera occidit, non est pudicitiae charitas, sed pudoris infirmitas. Puduit enim eam turpitudinis alienae in se commissae, etiam si non secum: et Romana mulier, laudis avida, nimium verita est, ne putaretur quod violenter est passa cum viveret, libenter passa si viveret. Unde ad oculos hominum, mentis suae testem illam poenam adhibendam putavi, quibus conscientiam demonstrare non potuit. Sociam quippe facti se credi erubuit, si quod alius in ea fecerat turpiter, ferret ipsa patienter. Non hoc foeminae Christianae fecerunt, quae passae similia vident. Etenim nec in se ultae sunt crimen alienum, ne aliorum scelerebus adderent sua: siquidem hostes in se concupiscendo stupra commiserant, illae in seipsis homicidia erubescendo committerent. Habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientiae, habent autem coram oculis Dei sui, nec requirunt amplius, ubi quid recte faciant, ne deviant ab auctoritate legis divinae, cum male deviant offensorem suspicionis humanae (*De Civitate Dei*, Lib. I, Cap. XIX).

AVVISO AI PROFESSORI.



Se ho scritto in italiano le mie opere di filosofia, ho seguito la convinzione di non dovere aumentare gli ostacoli non leggieri nè pochi, che si incontrano, massime per parte dei giovani, nello studio della scienza in parola: tanto più che io era conscio pur troppo di non potere, altrimenti operando, contribuire gran fatto alla miglior conoscenza del vero sermone del Lazio. Ciò non ostante io ho pensato sempre che lo studio del latino sia necessario ad ogni uomo colto, ed indispensabile del tutto a coloro che si addicono al ministero ecclesiastico, e che percorrano le scienze filosofiche come per istradarsi all'apprendimento degli studi sacri. Quindi nell'atto stesso che ho prescelto di trattar la filosofia nel nostro idioma, mi fo a suggerire ai Maestri (soprattutto se essi sono di Seminari o Licei Vescovili), acciò uniscano alle loro lezioni la versione e il commento di qualche libro filosofico latino. Proporrei di spiegare, fra classici, i *Topics* di Cicerone che contengono la logica inventiva degli antichi, e il primo libro almeno delle *Quistioni Accademiche*, in cui si trova l'origine delle principali scuole di Grecia, ai giovani di primo anno; ed a quei di secondo anno, e i libri degli *Offici*, e delle *Leggi*, o dei *Fini dei Beni e dei Mali*. A tale uopo io avea preparato un *Estratto delle Opere Filosofiche* di Cicerone che ci rimangono: lavoro che per essere alquanto lungo, non ho potuto pubblicarlo in questo Volume, riserbandomi a farlo uscire in una edizione a parte dei miei *Opuscoli Filosofici*, che mi propongo eseguire in appresso. Per fare apprendere poi ai giovani incamminati per lo stato ecclesiastico e il linguaggio e l'acutezza della Scuola, si dia ad essi a tradurre e a comentare, almeno in un dì della settimana, un articolo della *Somma Teologica* dell'Angelico San Tommaso. Con tali sussidi riuscirà non difficile agli stessi giovani, e l'eseguire delle *Dissertazioni* in latino, e il dare, ove si richiedesse, in latino anche gli esami sui punti più importanti della Filosofia.

Fine del terzo ed ultimo volume.

TAVOLA DELLE MATERIE

CONTENUTE IN QUESTO VOLUME DI COSMOLOGIA
E DI TEOLOGIA NATURALE.

INTRODUZIONE.

PASSAGGIO DALLA IDROLOGIA ALLA COSMOLOGIA E TEOLOGIA NATU-
RALE. pag. 5

- I. Richieste proprie di questa ultima parte di Filosofia Razionale. II. Riassunto delle precedenti parti di Filosofia, e quadro della presente. III. Limiti propri della Cosmologia e della Teologia naturale. IV. Cenno dei vari aspetti nei quali può considerarsi la Filosofia, e delle varie definizioni che può quindi ricevere. V. Riduzione delle definizioni esposte, e natura generica della Filosofia. VI. Di due altre definizioni della Filosofia. VII. Differenza della Filosofia teoretica dalla naturale. ivi

SEZIONE I.^a

DELLA NATURA DELL' UNIVERSO IN GENERALE.

CAPITOLO I.

SI RICHIEDE LA NATURA SOSTANZIALE DEI CORPI. 19

- I. Enunciazione del presente quesito. II. Requisiti necessari alla formazione delle sostanze corporee. III. Ragioni delle differenze dei corpi, e delle loro mutazioni. IV. Che le azioni necessarie alla formazione dei corpi, dipendano dalle stesse sostanze elementari: donde si deduce esser queste dei reali principi di azioni, e vere energie produttive. ivi

CAPITOLO II.

DEI MODI DI ESSERE DEI CORPI. 31

Articolo 1.^o

Delle qualità primarie e secondarie dei corpi

- I. Distinzione tra le qualità primarie e le secondarie dei corpi. II. Analisi delle qualità primarie dei corpi. III. Analisi delle qualità secondarie. 32

Articolo 2.^o

Dello spazio e della durata

- I. Se lo spazio e la durata esistano divisamente dagli esseri materiali e mutabili. II. Se lo spazio e la durata siano visioni pure dello spirito umano, cioè a dire forme *a priori* della sensibilità. III. Dello spazio e della durata, io quanto sono modi di essere del mondo sensibile. IV. Dello spazio e della durata, come oggetti subiettive dell' umano pensiero. V. Osservazioni circa la misura del tempo e conclusioni dell' articolo. 33

CAPITOLO III.

DELLA ORIGINE DELL' UNIVERSO 53

- I. Doppia origine dell' universo, fisica e metafisica. II. Della origine metafisica dell' universo. III. Continuazione. IV. Della origine fisica dell' universo. V. Illazione avverso le varie dottrine degli antichi, in circa l' origine dell' universo ivi

SEZIONE II.*

DELLA NATURA DI DIO.

CAPITOLO I,

DIMOSTRAZIONE DELLA ESISTENZA DI DIO CONTRO I PANTEISTI 65

- I. Si enunciano i punti da stabilirsi intorno la realtà di Dio, contro le varie specie di panteismo. II. Dimostrazione metafisica della realtà di Dio. III. Dimostrazione fisica della realtà di Dio, e soluzione di varie difficoltà. IV. Ragione morale per la realtà di Dio. V. Se la realtà di Dio possa da noi esser conosciuta a priori ivi

CAPITOLO II.

DELLE PROPRIETÀ' E DELLE OPERAZIONI DI DIO 80

ARTICOLO 1.°

Della essenza e delle proprietà di Dio

- I. In che consista l' essenza metafisica di Dio. II. Della eternità ed immutabilità di Dio. III. Della infinità e della semplicità di Dio. IV. Della immensità e della unità di Dio. V. Illazione delle cose dette, relativamente al modo in cui noi ci formiamo l' idea di Dio 81

ARTICOLO 2.°

Delle operazioni di Dio

- I. Della scienza di Dio. II. Se la prescienza di Dio distrugga la libertà delle azioni umane. III. Della potenza di Dio. IV. Se la potenza di Dio, relativamente alla creazione, sia libera. V. Della bontà assoluta di Dio. VI. Se la bontà di Dio possa conciliarsi colla esistenza dei mali. 90

CAPITOLO III.

DELLA PROVVIDENZA DI DIO 104

- I. Iddio conserva le cose create. II. Iddio concorre alle azioni degli esseri finiti. III. Del governo provvidenziale di Dio sulla umanità ivi

CONCLUSIONE.

- Sunto de' vari modi, nei quali è stata nella presente opera riguardata la filosofia. II. Considerazione sui mentovati aspetti vari della filosofia. III. Passaggio 110

OPUSCOLI FILOSOFICI CONCERNENTI LA COSMOLOGIA
E LA TEOLOGIA NATURALE.

ARGOMENTO 115

Dissertazione I.°

Di due false religioni originate dal panteismo 119

Dissertazione II.^a

*Dei veri principi della religion naturale, in confutazione delle so-
praccennate teoriche* 139

Dissertazione III.^a

Della necessità e caratteri della religion rivelata 168

**PERCHÉ ESSENDOSI LA PROVVIDENZA MOLTE COSE SINISTRE AVVENGANO AI
ROMANI, Libro unico di L. A. Seneca, tradotto e di varie note ar-
ricchito** 175

**Nota Critica — Confutazione della Dottrina Stoica del Suicidio,
sostenuta da Seneca** 203

Avviso ai Professori 213

CON PERMESSO SUPERIORE, ED AUTORIZZAZIONE ARCIVESCOVILE.

*Si avranno per contraffatte le copie non firmate dall'au-
tore, e avverso i contraffattori si proveranno le di-
sposizioni delle leggi vigenti.*

Ilario

5680621



210

OPERE

DELLO STESSO AUTORE.

- NUOVI CORSI DI FILOSOFIA INTELLETTUALE, dell'altre secondo lo spirito della sana italiana filosofia, Vol. tre in ottavo, dei quali il 1° contiene la *Scienza Logica*, il 2° la *Psicologia*, il 3° l' *Ideologia*, Seconda edizione corretta ed accresciuta dall'Autore, Duc. 2. 40
- CATECHISMI RAGIONATI, ovvero ISTITUZIONI DI FILOSOFIA ad uso dei Collegi, dei Seminari e delle scuole del Regno, Vol. tre in ottavo, dei quali il 1° comprende la Parte *Psicologica* sui fatti della vita sensitiva ed intellettuale dell'uomo, il 2° la Parte *Ideologica* intorno la formazione e il valore della conoscenza umana (logica ed ontologia), il 3° quella di *Cosmologia* e di *Teologia Naturale*, seconda edizione con correzioni ed aggiunte dell'Autore 1. 50
- OPUSCOLI FILOSOFICI, concernenti la *Cosmologia* e la *Teologia naturale*. 30
- N. B. Tali Opuscoli si trovano nella seconda ediz. del 3° Vol. dei suddetti Catech. ragion.
- SAGGIO DI FILOSOFIA MORALE, Vol. tre in ottavo, dei quali il 1° racchiude la *Morale speculativa* ovvero l' *Etica*, il 2° il *Diritto Naturale Individuale*, il 3° il *Diritto Naturale Sociale* 1. 80
- N. B. I due primi Vol. di tal Saggio si vendono per ora per Duc. 1 e 20, separatamente dal Vol. 3°, che è ancora sotto i torchi.

— — — — —

Dette Opere sono vendibili nella sola casa dell'Autore, Largo S. Gennaro a Materdei n.° 7.





